
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

الفارابي ضد يحيى النحوي[1]

محسن مهدي*

تقديم

ننقل إلى القارئ العربي مقالة يدرس فيها محسن مهدي رسالة موجزة، لكن في غاية الأهمّية، يردّ فيها أبو نصر الفارابي على الفيلسوف اليونانيّ الإسكندرانيّ النصرانيّ يحيى النحويّ فيما ردّ به على أرسطاطاليس، وقد نقلها إلى الإنكليزية في ملحق لهذه الدراسة مع حواشي عليها. وكان قد سبق للمؤلّف نفسه أن حقّق هذه الرسالة ونشرها بعنوان الردّ على يحيى النحويّ[2]، وأعاد نشرها ع. بدوي ضمن رسائل فلسفيّة للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي بعنوان الردّ على يحيى النحويّ فيما ردّ به على أرسطاطاليس[3]. ولعلّ كتاب يحيى النحويّ المقصود بالردّ هو كتاب الردّ على أرسطاطاليس الذي لا تخفى اليوم أهمّيته في تاريخ الفلسفة والعلم (إلى جانب كتاب الردّ على برُقلس)، فنقد نظريات ومفاهيم وأدلّة أرسطو من أساسها في القرن السادس الميلادي أمرٌ غير مسبوق ولم يكن قطّ أمراً عادياً ولا متوقّعاً أن يصدر عن أحد شراح المعلّم الأوّل. وإذا كانت رسالة الفارابي تكشف عن أهمّية حضور يحيى النحويّ في الفلسفة الإسلاميّة وأنّ المسلمين كانوا على اطّلاع مباشر على أعمال يحيى النحويّ في لغة الضادّ جزئيّاً، على الأقلّ، فإنّها تكشف أيضاً عن الحوار المثمر بين الآراء والمواقف الفلسفيّة المتعارضة كما تكشف عن إحياء واستمرار السجال الذي احتدم بين فِلوبونُس وأرسطو وبرُقلس، من جهة، وبين سمبليقيوس وفِلوبونُس، من جهة ثانية، في الساحة الإسلاميّة العربية. هكذا، فإنّ هذه المقالة تندرج ضمن الدراسات القليلة التي تناولت موضوع حضور يحيى النحويّ في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ. ومهدي من الأوائل الذين نبّهوا على أهمّية حضور يحيى النحويّ في التراث العربي ولم يكتف فقط بالدعوة إلى ضرورة كتابة تاريخ السجال حوله الذي هو، إجمالاً، تاريخ فريقين متصارعين (مؤيّدين ومعارضين)، وإنّما عمد بالفعل إلى شرح ودراسة وجه من وجوه هذا الحضور من خلال ردّ الفارابي.

يؤكّد الفارابي في رسالته على أنّ يحيى النحويّ قصد الهدم لا البناء، قصد دحض فكرة أزليّة العالم لا إثبات فكرة خلق العالم. لقد خصّص يوحنّا النحويّ خمس مقالات لدحض ثلاثة فصول من كتاب السماء "لم يقصد أرسطو فيها إثبات أزليّة العالم". يستنتج الفارابي أنّ يوحنّا النحويّ قد لا يكون قصد الردّ "وإنّما فقط إعطاء الانطباع بأنّه بصدد الردّ"؛ وأنّه ربّما لم يفهم قصد أرسطو. لقد سعى الفارابي إلى إنقاذ أقوال أرسطو من النقد القويّ الذي وجّهه لها يحيى النحويّ عبر التمييز بين ما قصد أرسطو إلى تفسيره وما فسّره بالفعل مؤكّدا على أنّ "قصد أرسطو لم يكن هو إثبات أزليّة العالم وإنّما تفسير طبيعة وبنية العالم" بعبارة مهدي. من جهة أخرى، في سياق ردّ الفارابي على يحيى النحويّ في نقده الجسم الأوّل والأجسام الأربعة، يتّهم يحيى النحويّ باعتماد التصوّر الماقبل أرسطيّ للأجسام الأربعة الأنباذوقليديّة بالخصوص، وأنّه بنى اعتراضاته على أرسطو على اعتبارات دينيّة في القصد الأوّل. وقد انتهى الفارابي إجمالاً في نقده ليحيى النحويّ إلى ضرورة الفصل بين طباع الأشياء، وهو مجال الفلسفة، وبين الآراء الدينيّة (وهو مجال الدين)، وهو فصل لم يقُم به يحيى النحويّ رغم أنّه كان واعياً بضرورة التمييز بين الطريقين. تبع الطريق الأوّل في نتائجه لكن صادفته صعوبات اضطرّته إلى الاستعانة بالثاني وتوظيف الآراء الدينيّة (وذلك لأنّ الخلط بين الإثنين قد يؤدّي إلى فقدانهما معاً). ويخلص المعلّم الثاني إلى أنّ يحيى النحويّ الفيلسوف اضطرّ إلى توجيه بحثه في طباع الأشياء وجهة يكون فيها موافقا لآراء العامّة والحكّام حتّى لا يواجه نفس مصير سقراط.

(*) ولد بكربلاء عام 1926. زاول المرحوم محسن مهدي، بعد جامعة بغداد، بجامعة شيكاغو (195-1969)، ثم بجامعة شيكاغو 1996. نذكر من أهمّ أعماله: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (1957)؛ ألف ليلة وليلة (1984)؛ الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية (2001)، وغيرها من الأعمال. توفي عام 2007.

النصّ:

-I-

لم يكن للتراث الفلسفيّ والعلمي القديم أن يستمرّ في العصور الوسطى لولا الإرادة الحسنة التي توافرت لدى المدافعين عن تدريسها وقدرتهم على تبيان أنّ ذلك التراث يمكن فصله عن المعتقدات الدينيّة الوثنيّة وأنّه يمكن أن يتوافق مع العقائد الدينيّة السماويّة. عرض كتّاب وسيطيّون هذا الموضوع بمهارة وثقة في صور شتّى وعلى مستويات عدّة. لكنّهم ليسوا أوّل من فعل ذلك. لقد كانوا ورثة لفنّ قديم يعود إلى القرون الأولى من العهد المسيحيّ من قِبَل أناس نابهين عمدوا إلى مساءلة مدى الضرورة أو الرغبة في التحالف المضطرب الذي اضطرّت إليه الفلسفة اليونانيّة والعبادات الوثنيّة بفعل انتشار النصرانيّة، وما أحرزته من تقدّم كبير في الفترة الممتدّة بين القرنين الثالث والسادس الميلادي حينما تساءل النصارى، كما المفكّرون الوثنيّون، عن مدى حتمية الصراع القائم بين الأفلاطونية المحدثة والنصرانيّة. لقد كانت، إلى حدّ ما، فكرة تسهيل التوفيق بين الفلسفة اليونانيّة والنصرانيّة وراء إحياء تقليد الشروحات الأرسطيّة في أواخر القرن الخامس تقريباً (والتي كانت غائبة، إلى حدّ ما، منذ الشروحات البارزة للإسكندر المقدوني في الجزء الأوّل من القرن الثالث وأعمال ثامسطيوس في القرن الرابع) لتصير محور البرنامج الفلسفيّ في مدرسة الإسكندريّة. خلال القرن السادس، أنتجت هذه المدرسة سلسلة كبيرة من شروحات جديدة أضحت تشكّل الجزء الأعظم من مجموع الشروح اليونانيّة على أرسطو Commentaria in Aristotelem Graeca. كما تشكّل أساساً للتقليد الفلسفيّ الإسلاميّ الذي أسّسه الفارابي، ومن خلاله، لكلّ تراث الشروحات الأرسطيّة في العصر الوسيط[4].

كان على رأس المدرسة الجديدة بالإسكندريّة المصري هرمياس، الذي كان قد قصد أثينا للدراسة على يد "الكبير" سيريانوس، تزوّج ابنة أو حفيدة أستاذه ثمّ عاد إلى الإسكندريّة ليتبوّأ كرسي الفلسفة في المتحف وقد جلب معه طريقة وأفكار المدرسة الأثينية. في أثينا، خلف سيريانوس "الإلهي" برُقلس زميل هرمياس، في حين خلف هرمياس في الإسكندريّة ابنه أمونيوس. وهذا الأخير ذهب، بدوره، إلى أثينا حيث درس على برُقلس ثمّ عاد لقيادة مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة في فترة عصيبة في نهاية القرن الخامس وبداية السادس، خلالها واجهت خيار تكييف نفسها مع "العقيدة السائدة" ـ أي النصرانيّة ـ أو تلقى ذات المصير الذي آلت إليه مدرسة أثينا، التي ظلّت وفيّة للوثنيّة فأغلقها جوستنيان في سنة 529. كان أمونيوس معلّماً متميّزاً وناجحاً في المتحف؛ درس على يديه ليس فقط أخلافه الذين حافظوا على استمرار تقليده بالإسكندريّة (فِلوبونُس، أسلابيوس، أولمبيادورس)، بل أيضاً وجهان بارزان في أكاديمية أثينا (داماسكيوس وسمبليكيوس) وربّما أيضاً أشهر معلّمي الفلسفة بروما: بويثيوس. كانت الغالبية العظمى من ساكنة الإسكندريّة منذ هذا الوقت نصارى. ولو استمرّت المدرسة بأساتذة وثنيّين يدرّسون الفلسفة لتلامذة وثنيّين فقط، لعُزلت وجاعت في مدينة قد لا تطيق وجودها ولن تستمر بالتأكيد في دعمها من المال العمومي. لابدّ أنّ أمونيوس، في لحظة ما من السنوات الأخيرة من القرن الخامس، حصل على تفاهم أو دخل في اتّفاق صوري مع أسقف الإسكندريّة، لعله أثناسيوس الثاني (حوالي 489-496)[5]. مع أنّ مضمون هذا التوافق يظلّ مجهولا، إلا أنّه من المعروف أنّ المدرسة استمرّت في الحصول على الدعم المالي العمومي، وأنّ السلطات الدينيّة سمحت للطلبة المعتنقين لـ"العقيدة السائدة" بالانضمام إليها، وأنّ أمونيوس قام بمجهود ما لتشذيب البرنامج من كلّ ما من شأنه أن يصدم حساسيتهم وأدخل آراء موجّهة لغرض مساعدتهم على التوفيق بين ما يقرؤونه ومعتقداتهم الدينيّة. تركّز البرنامج على أعمال أرسطو في المنطق والعلم الطبيعيّ[6]، وأمونيوس اقترح أنّ العلّة الغائية عند أرسطو هي العلّة الفاعلة، وصانع أو خالق العالم أيضاً. إضافة إلى ذلك، تفادى أمونيوس كلّ نقاش عمومي ممكن حول أعماله الخاصّة من خلال الطريقة التقليدية القائمة على تفويض مهمّة تحرير ونشر محاضراته إلى تلامذته. معظم هذه المحاضرات (وهي شروح كبيرة على كتابات أرسطو في المنطق والعلم الطبيعيّ) نشرها أحد تلامذته المسيحيين، نحوي ورجل خطابة محترف يحمل اسم يحيى. كان من الملائم، على نحو بديهي، أن يكون ثمّة وسيط أو ناطق نصراني خبير بالرأي العامّ ومقتدر، للتأكّد من أنّ لاشيء يمكن أن يواجه عين الجمهور ممّا هو صادم للحساسيات العمومية[7]. من جهة، بسبب هذه الأعمال المنشورة، ومن جهة أخرى، بسبب كونه جاء بعد

إغلاق مدرسة أثينا بقليل بشكل قد يكون ساعد مدرسة الإسكندريّة على تفادي مصير شقيقتها (من خلال نشر عملين يهاجمان بُرقلس وأرسطو)، جاء يحيى النحويّ، أو فِلوبونُس، كما يلقّب في تقليد أقلّ موثوقية، ليحتلّ، في التقليد الوسيطيّ والدراسات الحديثة معا، مكانة مهمّة لا تبدو مبرّرة من خلال مساهمته الفلسفيّة في التقليد الإسكندرانيّ أو من خلال مساهمته حول السؤال القاعدي للعلاقة بين الفلسفة والديانات السماويّة. بداية، إنّ الشروح التي قيل إنّه هو مؤلّفها هي بالأساس من تأليف أمونيوس، وليس فِلوبونُس. ومن المسلّم أنّ يحيى النحويّ حرّرها وأضاف "بعض ملاحظاته الشخصية". لكن، إلى حين أن تكشف دراسة دقيقة، بيقين نسبيّ، عن أيّ الأجزاء من هذه الشروحات هي من تأليف فِلوبونُس، على نحو واضح، أو لماذا لا يمكن أن تكون من تأليف أمونيوس، فإنّ نسبة النظريات الواردة فيها إلى يحيى النحويّ سوف تظلّ تستند على أسس متداعية حقّاً. لا يبدو أنّ كلّ أو جلّ التعديلات أو الانتقادات الموجّهة لـ أرسطو التي وجدت في الشروح، بغضّ النظر عمّا إذا كانت تعالج العلم الطبيعيّ أو التوفيق بين الفلسفة والمعتقدات النصرانيّة، هي من تأليف فِلوبونُس وأنّها ليست من تأليف أمونيوس. أكثر من ذلك، إنّ مكانة يحيى النحويّ في مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة كانت هامشية، إذ لم يتبوّأ كرسي الفلسفة بعد وفاة أمونيوس.الفيلسوف الذي تولّى هذا الكرسي، أولمبيادوروس، كان وثنيّاً. ولم يكن أولمبيادوروس، ولا الذين أتوا بعده، إلياس، ديفيد، وستيفانوس، وكانوا مسيحيين، تلامذة لِفلوبونُس حقيقة ـ إنّهم حافظوا على استمرار تقليد أمونيوس ليس إلاّ[8]. أخيراً، إنّ أعمال يحيى النحويّ المستقلّة (ردّه على بُرقلس وأرسطو في مسألة أزليّة العالم) قوبلت بالتجاهل من لدن مدرسة الإسكندريّة، وكانت مصدر حرج لها. كانت سجاليّة أكثر ممّا ينبغي ولا تتلاءم مع درجة المرونة التي غرسها أمونيوس، إنّ نقدها لمواقف أفلاطون وأرسطو في مسألة أزليّة العالم تعوزه الدراية والكفاءة التي كان ينتظرها ممثّلو التقليد الجديد من الشروح الأرسطيّة، وكانت خطابية جدّا في تعرّضها لمسائل علمية مهمّة كما تناشد تحامل الجمهور. والأمور تعقّدت أيضاً بانخراط فِلوبونُس في سجال المونوفيسية (القائلين بالطبيعة الواحدة) واعتناقه لمذهب التثليث، وهو أمر جعله مشتبهاً به في عين السلطات الدينيّة أيضاً. إنّ بطل مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة، الرجل الذي كان وراء إحيائها والذي أسّس للتقليد المتبّع في التوفيق بين الفلسفة والمذاهب النصرانيّة، ليس هو الخطيب النصرانيّ فِلوبونُس وإنّما هو الفيلسوف الوثنيّ أمونيوس[9]. غير أنّ نشاط يحيى النحويّ الأدبي كمحرّر لرؤوس أقلام محاضرات أمونيوس والجدال الذي أثاره كتابه الردّ على أرسطاطاليس (خاصّة ردّ سمبليقيوس عليه في شرحين كبيرين من شروحاته) ضمِن له مكاناً دائماً، حتّى لا نقول هامشياً، في التقليد الفلسفيّ لمدرسة الإسكندريّة. يمكن تتبّع تأثيره في الانتقال اللاحق لهذا التقليد عبر الترجمة إلى السريانية، العربية، العبرية، واللاتينية. تاريخ الجدال حول يحيى النحويّ في التراث العربي لم يكتب بعد. إجمالاً، إنّه تاريخ فريقين متعارضين. من جهة، ثمّة فريق المؤيّدين ليحيى النحويّ مثّله الكندي، الرازي، مدرسة بغداد النصرانيّة الفلسفيّة في القرن التاسع والحادي عشر، الغزالي، وأبو البركات البغدادي. فريق المعارضين ليحيى النحويّ وعلى رأسهم الفارابي، الذي تبعه ابن سينا في الشرق، وابن باجة وابن رشد في الغرب. ومن هؤلاء، يبدو أنّ الفارابي ومدرسة بغداد النصرانيّة الفلسفيّة وابن سينا وحدهم[10]، كانوا على اطّلاع على كتاب الردّ على أرسطاطاليس ليحيى النحويّ.

على الرغم من كون كتاب الردّ على أرسطاطاليس لِفلوبونُس مفقوداً، فإنّ سمبليقيوس، معاصره، يقدّم وصفاً واستشهادات لا بأس بها من هذا الكتاب تسمح للمرء بأن يكوّن فكرة واضحة نسبياً عن مضامينه. يحتوي الكتاب على ستّ مقالات. في المقالات الأربع الأولى، هاجم يحيى النحويّ رأي أرسطو عن "الجسم الأوّل" الجديد كما ورد في كتاب السماء 3–2 .I. في المقالة الخامسة، يهاجم رأي أرسطو القائل إنّ الحركة الدائرية ليس لها ضدّ، كما ورد في ك. السماء 4 .I. وفي المقالة السادسة، أخيراً، يهاجم رأي أرسطو عن أزليّة الحركة والزمان كما قدّم في المقالة الثامنة من كتاب الفيزياء.

يتعامل الفارابي مع ردود يحيى النحويّ على أرسطو كما وردت في كتاب الردّ على أرسطاطاليس في أربع مقالات على الأقلّ من عمله: شرحه على كتاب السماء لـ أرسطو، شرحه على كتاب الفيزياء لـ أرسطو، كتاب بعنوان في الموجودات المتغيّرة، والردّ على يحيى النحويّ. لا نملك من الكتابين الأوليّين سوى استشهادات قليلة يوردها ابن رشد. نملك من كتاب الموجودات المتغيّرة وصفاً واستشهاداتٍ موسّعةً

ترد لدى ابن باجة، ابن رشد، وابن ميمون، ومن خلالها نستطيع أن نقول إنّها تحمل بالأساس على المقالة السادسة من كتاب فِلوبونُس الردّ على أرسططاليس ومع مذهب أرسطو في الحركة والزمان في كتاب الفيزياء[11]. كتاب الردّ على يحيى النحويّ للفارابي هو أوّل هذه الأعمال الأربعة الذي تمّ العثور عنها، ويتناول بشكل خاصّ المقالات الخمس الأولى من كتاب الردّ على أرسططاليس ليحيى النحويّ أو ردّه على كتاب السماء لـ أرسطو.

على غرار أرسطو وسمبليقيوس، يفصّل الفارابي فصل مسألة نشأة الكون أو حدوث العالم عن مسألة أصل الحركة والزمان، وفحصهما بشكل مستقلّ. يتبنّى موقف أرسطو الذي مفاده أنّ العالم في كلّيته ليس موضوع كون وفساد. ويربط هذا الموقف مع عقيدة خلق العالم وذلك باقتراح، وهو رأي أمونيوس أيضاً، أنّ مذهب أرسطو في الحركة والزمان لا ينفي إمكانية أنّ العالم في كلّيته، إلى جانب الزمان، خلق من لا شيء من طرف الله الذي هو علّة العالم الغائية والفاعلة[12]. هكذا، يستطيع عزل وتفنيد موقف يحيى النحويّ بينما يستمرّ تقليد التوفيق بين أرسطو والعقائد السماويّة، الذي بدأه أمونيوس ومدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة. نخصّص هذه الورقة لتحليل وشرح رسالة الردّ على يحيى النحويّ للفارابي التي نقدّم لها في ملحق ترجمة مع حواشي عليها[13].

-II-

إنّ قصد يحيى النحويّ في كتابه الردّ على أرسططاليس هو قصد سلبي أو هادم حسب الفارابي. فهو لم يقصد إثبات فكرة خلق العالم وإنّما ردّ أو نقض أقوالاً من كتاب السماء رام أرسطو من خلالها إثبات أزليّة العالم. يبدأ ردّ الفارابي بتأكيد قويّ على أنّ أرسطو لم يقصد في أيّ من هذه الأقوال إثبات أزليّة العالم. هذه إذن هي الصعوبة الأولى. لمّا كان قصد فِلوبونُس هو الدفاع عن أطروحة خلق العالم عبر التصدّي للدليل الأكثر شهرة من أطروحة أزليّة العالم، فلماذا خصّص خمسة من المقالات الستّ من كتاب الردّ على أرسططاليس لدحض ثلاثة فصول من كتاب السماء (2–4) والتي لم يقصد أرسطو فيها إثبات أزليّة العالم؟ بما أنّ قصد يحيى النحويّ، كما قدّمه الفارابي، هو بعيد عن أن يكون بيّناً، فإنّ السؤال لا يمكن أن يكون له جواب بسيط. على سبيل المثال، قد لا يكون يحيى النحويّ قصد الردّ، وإنّما فقط إعطاء الانطباع بأنّه بصدد الردّ، على الرأي الذي مفاده أنّ العالم أزليّ، ومن ثمّة خصّص معظم كتابه للردّ، أو على ما يبدو أنّه ردّ على أقوال لم يقصد أرسطو بها إثبات أزليّة العالم بدرجة أولى. وهذا يعني أنّه قد قام باختيار حصيف للأقوال التي ترك ردّه الفعلي أو الظاهري فكرة أزليّة العالم، كما أثبتها أرسطو في موضع آخر من هذا الكتاب أو في كتبه الأخرى، بدون ردّ. لعلّ يحيى النحويّ أساء، مرّة أخرى، فهم قصد أرسطو من هذه الأقوال. قد يكون فهم أنّها أثبتت أزليّة العالم في حين أنّ الأمر ليس كذلك. غير أنّه من الممكن أيضاً أنّ يحيى النحويّ مثل الفارابي، كان واعياً بأنّ هذه الأقوال في كتاب السماء لم يقصد بها أرسطو إثبات أزليّة العالم، ورأى مع ذلك بأنّها مناسبة بما يكفي للدفاع عن فكرة أزليّة العالم ـ كما قدّمها أرسطو في كتاب السماء 10–12 أو في المقالة 8 من كتاب الفيزياء على سبيل المثال. لقد قصد بنقضها نقض الأساس الذي قام عليه الدفاع عن أزليّة العالم. قبل تتبّع هذا السؤال إلى مدى أبعد، مع ذلك، من الضروري أن نتحوّل مع الفارابي من قصد فِلوبونُس إلى قصد أرسطو. وإجمالاً، يقول الفارابي بأنّ قصد أرسطو بهذه الأقوال ليس هو إثبات شيء ما وإنّما تفسيره[14]. يقسّم أقوال أرسطو إلى أربع مجموعات. في الثلاثة الأولى، أرسطو "قصد إلى تفسير" (أ) أنّ العالم ليس شيئا متجانسا، لكنّه مكوّن من 'أجزاء'–أي الأجسام – لها جواهر مختلفة، (ب) أنّ هذه الأجزاء أو الأجسام يجب أن تكون بسيطة، و(ج) ما هي هذه الأجزاء البسيطة. يذهب في هذه المجموعة الثالثة من الأقوال فقط إلى ما هو أبعد من "القصد إلى التفسير" ويفسّر بالفعل شيئاً ما (بدءا بالجسم الذي يتحرّك بشكل دائري، 'يفسر' بأنّ جوهره لا يمكن أن يكون هو نفسه جوهر الأجسام الأربعة الأخرى التي يتشكّل منها العالم، ويدعّم تفسيره بواقعة أنّ هذا الجسم "الأوّل" لا يشترك مع باقي الأجسام في أيّ شيء يجعله مادّياً. (د) في المجموعة الرابعة من الأقوال، أخيراً، يسكت الفارابي عن "قصد" أرسطو إلى التفسير. يقول إنّ أرسطو "فسر"، لا غير، بأنّه لا يمكن أن يوجد دائماً جسم آخر خارج الأجسام الخمسة التي نجد أنّ العالم تكوّن منها اليوم. بعد أن ذكّر بأنّ أرسطو كان قد "فسر" في كتاب الفيزياء (أنّ جوهر كلّ جسم طبيعيّ تكمن في صورته ومادّته)، يخلص الفارابي إلى أنّ أرسطو قد "فسر" في الأقوال أعلاه أنّ صورة الجسم المتحرّك بشكل دائري ليست هي نفسها صورة، أيّ

جزء آخر من العالم، وأنّه يصبح واضحاً أو بديهياً أنّ مادّته، أيضاً، لا يمكن أن تكون مادّة أيّ جسم آخر.

المقالات الأربع الأولى من كتاب الردّ على أرسطاليس لـيوحنّا النحويّ كانت موجّهة ضدّ هذا الجسم "الأوّل". لذا، تصدّى يحيى النحويّ، حسب الفارابي، ليس لما "قصد" أرسطو إلى تفسيره، وإنّما إلى ما "فسّره" بالفعل، أي أنّ هذا الجسم الأوّل موجود وأنّه في كلّيته ـ في صورته ومادّته معاً ـ مختلف عن الأجسام الأربعة الأخرى. يبدو أنّ يحيى النحويّ والفارابي يختلفان بصدد قصد أرسطو عموماً حول ما إذا كان قد أوضح فكرته فيما يخصّ وجود وطبيعة هذا الجسم الأوّل، وملاءمة هذا الرأي لإثبات أزليّة العالم. يبدو أنّ يحيى النحويّ يرى أنّ قصد أرسطو هو إثبات أزليّة العالم، وأنّ دفاعه على وجود وفرادة الجسم الأوّل كان المقصود به دعم أطروحة أزليّة العالم. علاوة على ذلك، اعتقد أنّ الجسم الأوّل لدى أرسطو، سواء أخذ بوصفه مبرهناً أو بديهياً، سوف يقود المرء بشكل لا رجعة فيه نحو أزليّة العالم. ومن ثمّة، فإنّ دفاعه على خلق العالم يجب أن يبدأ بنقض نظرية أرسطو عن الجسم الأوّل. يلحّ الفارابي، من جهة أخرى، على أنّ قصد أرسطو لم يكن هو إثبات أزليّة العالم وإنّما تفسير طبيعة وبنية العالم. يعتقد أيضاً أنّ أرسطو قد أوضح تصوّره عن الجسم الأوّل؛ وليس مقتنعاً بأنّ نقد فِلوبونُس نجح في نقض ما استدل عليه أرسطو. لا يعتقد أنّ الجسم الأوّل كما أثبته أرسطو لا يتوافق ضرورة مع عقيدة خلق العالم. كان من الضروري بالنسبة للفارابي المسلم، كما بالنسبة ليوحنّا النحويّ النصراني، إثبات خلق العالم. اختار يحيى النحويّ الدفاع عن عقيدة خلق العالم عبر نقض ما أوضحه أرسطو فيما يتّصل بموضوع الجسم الأوّل وفشل، حسب الفارابي، فيما رامه. إنّ مدى ارتباط دفاعه عن عقيدة خلق العالم بالنجاح في ردّ نظرية أرسطو في الجسم الأوّل يجعل بالإمكان تأويل فشله في مناقضة أرسطو على أنّه فشل في الدفاع عن عقيدة خلق العالم. لم يختر الفارابي، في المقابل، الدفاع عن عقيدة خلق العالم البديهية بإغفال ما أوضحه أرسطو. لذا، كان عليه أن يحاول التوفيق بين ما هو بديهي وما هو ضروري أو القيام بمجهود حقيقيّ للكشف عمّا إذا كان ما هو بديهي وما هو ضروري غير متوافقين على جميع المستويات. إنّ تأكيده على أنّ أرسطو لم يقصد بأقواله إثبات أزليّة العالم هو من أجل أن يترك مفتوحا إمكان عدم ضرورة الاختيار بين تصوّر أرسطو للعالم وعقيدة خلق العالم.

لقد رأينا أنّ الأمور التي "قصد" أرسطو إلى تفسيرها هي الوجود، البساطة، وجواهر الأجسام التي تشكّل أجزاء العالم الأوّلية، ومن ضمنها الجسم الأوّل؛ بينما الأمور التي "فسّرها" بالفعل هي الأحدية الجذرية، فرادة أو غيرية الجسم الأوّل، التي استدلّ عليها أوّلاً عبر مقابلتها مع الأجسام الأربعة الأخرى. قد تكفي لحظة تفكير لأن تبيّن بأنّه لا يمكن اعتبار المجموعة الثانية من الأحوال كما لو أنّها فسّرت بشكل مناسب دون أن تفسّر أوّلاً المجموعة الأولى من الأقوال بشكل ملائم ـ أي لا تفسير لفرادة أو غيرية الجسم الأوّل يكون كافياً دون أن نفسّر أوّلا أنّ العالم مكوّن من أجسام مختلفة، وأنّها بسيطة، وما هي جواهرها: آنذاك فقط يمكن لتفسير غيرية الجسم الأوّل أن يكون واضحاً. ومن ثمّة إذا كان صحيحاً أنّ أرسطو قصد فقط إلى أن يفسّر، لكنّه لم يفسّر بالفعل، أموراً هي ضرورية لتفسير فرادة وغيرية الجسم الأوّل، فإنّه يبدو أنّه ارتكب خطأً فادحاً ومنح يحيى النحويّ سلاحاً سهّل عليه نقض أقواله جميعها سواء تلك التي قصد إلى تفسيرها ولم يفعل ـ لأنّها لم توضّح على أيّة حال ـ وتلك التي فسّرت تصوّره للجسم الأوّل ـ لأنّ هذه يمكن نقضها بإبراز أنّ غيرية الجسم الأوّل غير صحيحة ما دامت الأجسام الأربعة الأخرى ليست ما اعتقده أرسطو. لكي ينقذ أقوال أرسطو، لا يستطيع الفارابي أن يتركها عند حدود التمييز بين ما قصد أرسطو إلى تفسيره وبين ما فسّره بالفعل. يجب أن يفسّر قصد أرسطو ولماذا لم يفسّر ما قصد إلى تفسيره. يجب أن يفسّر، كذلك، لماذا لا يُعذر يحيى النحويّ في نقضه هذه الأقوال غير المفسّرة. ويجب، أخيراً، أن يثبت اتّهامه ليوحنّا النحويّ بكونه لم يميّز بين هذه الأقوال التي "يقصد" فيها أرسطو إلى التفسير وتلك التي "يفسر" فيها بالفعل بعض الأمور، أو أنّ فِلوبونُس يأخذ كلّ قول أرسطيّة على أنّه قول يزعم فيه أرسطو تفسير كلّ ما يقوله، أو أنّه يأخذ على حرفيته كلّ ما يقوله أرسطو[15].

-III-

يبدأ يحيى النحويّ هجومه على أرسطو (مقاطع 4–5) بإثارة بعض الشكوك حول أفكار أرسطو عن الأجسام الأربعة في كتاب السماء 2–3. يشرع أرسطو، حسب الفارابي، كما يلي: يبدأ ممّا "فكّر" أو "اعتقد" سابقوه عن الأجسام "البسيطة". بما أنّ كلّ الذين اعتقدوا أنّ ثمّة

مثل هذه الأشياء بوصفها أجساماً بسيطة اعتقدوا أيضاً أنّها واحدة أو أكثر من أربعة أجسام فقط، وهي التي سمّوها تراباً، ماء، هواء وناراً. "يستعمل" أرسطو أو "يفيد من استعمال" هذه الأجسام الأربعة في عرضه. لا يعتقد أرسطو أنّ هذه الأجسام الأربعة، كما تصوّرها سابقوه، هي "بسيطة" بالفعل أو "كونية" أو "عناصر" فعلية منها تكوّنت كلّ الأجسام الأخرى: وهو لا "يستعملها" في هذا الموضع على أساس أنّها فسّرت، هنا ولا في موضع سابق من هذا الكتاب، كما لو أنّها بسيطة بالفعل، وهلمّ جرّا. ولاحقاً، في المقالة الرابعة من كتاب السماء وفي كتاب الكون والفساد، تولّى نقد آراء سابقيه عن هذه الأجسام، هذّب هذه الآراء، وأوضح أنّه من الضروري أن تكون ثمّة أربعة عناصر حقيقيّة، التي يجب أن تكون بسيطة وكونية. مع أنّه يستمرّ في تسميّتها تراباً، ماء، هواء وناراً، إلا أنّه فسّرها على أنّها عناصر حقيقيّة؛ وأنّها ليست هي العناصر الأربعة المزعومة لدى سابقيه، التي حصل الاعتقاد فقط أنّها بسيطة في حين أنّها ليست كذلك؛ وأنّ هذه العناصر المزعومة أو الأجسام البسيطة لدى سابقيه لها بعض الشبه أو التمثيل بعناصره أو أجسامه البسيطة الحقيقيّة. لا نجد هذه التفسيرات في ك. السماء 2–3. يستعمل هنا الألفاظ التي استعملها سابقوه، التي هي تمثيلات لعناصره الخاصّة الحقيقيّة كما لو كانت عناصره الخاصّة الحقيقيّة كما فسّرها، وهو واع تماماً بمحدودية آراء سابقيه.

أغفل يحيى النحويّ هذا الأمر الجزئي في ممارسة واستعمال أرسطو. يعتقد أنّ أرسطو يستعمل الأجسام الأربعة كما تصوّرها سابقوه بوصفها العناصر الأربعة الحقيقيّة البسيطة والكونية. وعليه، يعتمد يحيى النحويّ آراء عن الأجسام الأربعة سابقة على أرسطو (أنباذوقليديّة مثلاً)، ويثير بعض الشكوك حولها، ويعتقد أنّه بصدد نقض أقوال أرسطو دون أن يأخذ بعين الاعتبار نقد أرسطو لهذه الآراء وتفسيره لما هي العناصر الحقيقيّة. والنتيجة هي أنّ نقده لأقوال أرسطو ليس كافياً ولا هو من صميم الموضوع: أوّلاً، لأنّه يعتمد آراء سابقة على أرسطو عن العناصر الأربعة في حين أنّ أرسطو بيّن أنّ هذه الآراء غير صحيحة؛ وثانياً، لأنّ الشكوك التي يثيرها تحمل على آراء أرسطو الظاهرة عن العناصر الأربعة ولا تأخذ بعين الاعتبار آراء أو تفسيرات أرسطو "المراجعة" و"المصحّحة" في المقالة الرابعة من كتاب السماء وك. الكون والفساد. لقد غالط حول ما يفعله أرسطو ويظنّ أنّ أرسطو يستعمل الأجسام الأربعة كما هي عند سابقيه على أساس أنّها العناصر الحقيقيّة البسيطة. أخذ "التمثيلات" على أنّها الأجسام الحقيقيّة البسيطة.

بعد أن بيّن أهمّية التمييز بين ما "قصد" أرسطو إلى تفسيره وما "فسّره" بالفعل، وما يترتّب عن محاولة نقض أقوال أرسطو دون أخذ هذا التمييز بعين الاعتبار، يباشر الفارابي هدم مصداقية يحيى النحويّ كناقد لـ أرسطو عبر مساءلة إجراء آخر يتبعه في الردّ على أرسطاليس (مقطع 6). في كتاب السماء 2–3 يوظّف أرسطو أموراً كثيرة كان قد برهن عليها في كتاب الفيزياء، دون أن يستشعر ضرورة تكرار براهينه السابقة؛ ويتحدّث بشكل عامّ عن بعض الأمور التي كان قد قدّمها في ك. الفيزياء بعناية كبيرة وصياغات دقيقة. يحاول يحيى النحويّ دحض هذه الأقوال في ك. السماء 2–3 دون الإحالة على البراهين أو الصياغات الدقيقة التي قدّمها في ك. الفيزياء. بما أنّ أرسطو يقدّم ك. السماء كتتمّة لكتاب الفيزياء، فإنّ ما قام به يحيى النحويّ يصعب تفسيره. يقدّم الفارابي تفسيرين ممكنين: فِلوبونُس يقوم بهذا إمّا عن قصد أو عن غير قصد. إذا كان يقوم بهذا عن غير قصد، فإنّه ببساطة ليس أهلاً للردّ على أرسطو، لأنّ فهماً مناسباً، ناهيك عن نقد مناسب، لكتاب السماء 2–3 يقتضي أن توضع هذه الفصول في سياق ما سبقها في ك. الفيزياء وما يليها في كتابي السماء والكون والفساد. إذا كان يقوم بذلك عن قصد، فهو خصم وليس حكماً: إنّه يحاول إخفاء موقف أرسطو الحقيقيّ من أجل أن يظهر نقضه له أو إبراز دعوى أرسطو بالشكل الذي يسهل ردّها.

الجسم الأوّل عند أرسطو، الذي أطلق عليه اسماً قديماً وهو الأثير، هو عنصر جديد أو "خامس" أضافه إلى الأجسام الأربعة "البسيطة" لدى فلاسفة ما قبل سقراط – ماء طاليس، هواء أنكسيمانس وديوجين، نار هيبسوس وهيرقليطس وتراب أنباذوقليدس. (أضاف أنباذوقليدس التراب إلى العناصر الثلاثة الأولى، ومن ثمّة كان أوّل من قال بأربعة أجسام أزليّة تتغيّر فقط حين تجتمع أو تفترق[16]. خصّص الفارابي جوهر رسالته الردّ على يحيى النحويّ (مقاطع 9–19) لعرض وتفنيد محاولة فِلوبونُس تفنيد قول أرسطو بأنّه، إذا قبلنا بفرضياته ومسلّماته، سيكون واضحاً أنّ الجسم الأوّل "أزليّ"، لا يزيد ولا ينقص، لكنّه لا يهرم، لا يتغيّر، لا ينفعل"[17]. الافتراضات الرئيسية التي تكمن

وراء هذا القول هي وجود هذه الأشياء من قبيل الأجسام البسيطة والحركات البسيطة، وأنّ حركة جسم بسيط هي حركة بسيطة وأنّ الحركة البسيطة هي حركة جسم بسيط، وأنّ لكلّ واحد من الأجسام البسيطة بالطبع نوع واحد من الحركة البسيطة أو أنّ كلّ جسم بسيط يملك مبدأ حركة طبيعيّة بسيطة خاصّة به[18]. هكذا، ثمّة، سبيل واحد لتحديد عدد الأجسام البسيطة هو البدء بتحليل أصناف الحركات البسيطة. الحركات البسيطة هي إمّا مستقيمة أو دائرية، والحركة المستقيمة هي إمّا حركة إلى أعلى أو إلى أسفل. النار والهواء، بوصفها "خفيفة"، تنسب للحركة إلى أعلى، والماء والتراب، بوصفها "ثقيلة"، تنسب للحركة إلى أسفل، كما تنسب إليها الحركة الطبيعيّة؛ وإلى الحركة الدائرية ينسب العنصر "الخامس" أو الجسم الأوّل. من الواضح، بشكل مباشر، أنّ هذا التحليل يبدو أنّه يقود إلى خمسة أجسام بسيطة وثلاث حركات بسيطة أو أنّه، على ما يظهر، لا يبدو أنّه يؤيّد افتراض أرسطو الذي مفاده أنّ كلّ جسم بسيط يملك مبدأ حركة طبيعيّة بسيطة خاصّة به.

إذا كان الأمر كذلك، فإنّ على أرسطو إمّا أن يختزل العناصر الأربعة إلى إثنين بدل أربعة "أنواع" (التراب، الماء، والهواء والنار) وبالتالي يترك التقسيم الرباعي الأنباذوقليديّ والأفلاطوني لهذه العناصر، أو يبيّن أنّ صنفي الحركات المستقيمة هي جنس لها وهي في الواقع تكمن في أربعة أصناف "نوعيّة" من الحركة البسيطة. لا يحتاج المرء لأن يكون قارئاً أو مفسّراً متعمّقاً لكتاب السماء 4 وكتاب الكون والفساد لأرسطو لكي يعرف أنّه قام بالأمر الأخير، مبرزاً أنّ تحليله وإحصاءه للحركات البسيطة (كما تفسيره لـ"الثقيل" و"الخفيف") في كتاب السماء 2 .I هو غير كامل. تحتاج الحركات إلى أعلى وإلى أسفل إلى أن تقسّم مع الأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط وجهة الحركة، بل أيضاً نقطة انطلاقها والغاية أو الموضع الذي تنتهي إليه. لأنّه، بما أنّ النار والهواء يتحرّكان إلى أعلى، والهواء يتوقّف في موضع لن يتقدّم إلى أبعد منه، بينما النار تتقدّم إلى أبعد من هذا الموضع إلى موضعها الخاصّ، الذي هو أعلى؛ على النحو ذاته، كلاً من التراب والماء يتحرّكان إلى أسفل، غير أنّ التراب يتقدّم إلى أسفل أبعد من الموضع الذي يتوقّف فيه الماء في حركته إلى أسفل. هذا التحليل لأصناف الحركات البسيطة، الذي هو بالتأكيد تحليل أرسطيّة (وأورده في كتاب السماء 2 .I–3، مادام يحيل القارئ إلى كتا السماء IV، حيث ذكره)، تمّ تصويره من طرف شرّاحه كما يلي. الحركة الدائرية البسيطة هي واحدة من حيث الجنس كما من حيث النوع والفرد. الحركة المستقيمة البسيطة، من جهة أخرى، تكمن في "جنسين" ـ الحركتان إلى أعلى وإلى أسفل ـ كلّ واحدة منهما تنقسم إلى "نوعين" تبعاً للمسافة المقطوعة أو الموضع الذي تنتهي إليه الحركة[19].

وإن كانت تبدو صورية، فإنّ هذا التصوير كان محاولة لإظهار أكثر واقعة كون أرسطو في كتاب السماء يستعمل في آن واحد مقاربتين لتحليل الحركات والأجسام البسيطة دون ربط أحدهما بالآخر بشكل صريح. إنّ التحليل الثلاثي للأجسام البسيطة في كتاب السماء 2 I (مثل تحليل الأعظام إلى الأبعاد الثلاثة ـ خط، سطح وجسم ـ التي تليها في كتاب السماء 1 . I، والتي معها "يبدو في وفاق تامّ"[20] التحليل الثلاثي للحركات) هو بالأساس تحليل هندسي وليس فيزيائيّ: ينبني على تحليل الجرم البسيط أو كمّ متّصل ذي بعد واحد إلى خطّ مستقيم ودائري. غير أنّ هذا التحليل لا يقود إلى أبعد من ذلك. لأنّ أرسطو لا يهتمّ هنا بالموضوعات الرياضيّة وإنّما بأجسام فيزيائيّة، توجد في مكان، ولا يمكن أن يتحدّث عن حركتها المكانية دون الحديث في آن واحد عن ما يتحرّك، ما تتحرّك عنه، وما تتحرّك إليه. قيل لنا في الأوّل إنّه لا توجد سوى حركتين بسيطتين (المستقيمة والدائرية). ثمّ نظر إلى الخاصّيتين الجسمانيّتين "الخفيف" و"الثقيل" بوصفهما أساس تقسيم الحركة البسيطة المستقيمة إلى حركة "إلى أعلى" وحركة "إلى أسفل"، الأمر الذي قاد إلى نتيجة أنّ كلّ حركة بسيطة هي إمّا حركة حول، أو مِن، أو في اتّجاه، المركز. النتيجة هي حساب شبه هندسيّ يبيّن أنّ هذه الحركات البسيطة هي وحدها التي توجد للأجسام البسيطة، وأنّ اجتماع هذه الحركات ليست بسيطة وإنّما هي حركات مركبّة.

لكن بينما يبيّن هذا التحليل أنّه لا يمكن أن يوجد جسم بسيط توجد حركته خارج هذه الثلاثة، فإنّه لا يفسّر أيّ جسم بسيط له أيّ حركة أو لماذا، ولا يبيّن ما إذا كانت كلّ واحدة من هذه الحركات البسيطة هي حركة جسم بسيط واحد فقط أو أكثر من واحد. لمعرفة ذلك، يجب على المرء أن يبدأ بشكل آخر، ممّا هو معروف تجريبياً عن الأجسام الفيزيائيّة، وتقديم إحصاء لعدد الأجسام البسيطة وتفسير لماذا توجد عدد كبير منها وليس أكثر أو أقلّ، واكتشاف أيّ الخاصيّات في هذه الأجسام البسيطة تتطلّب أن يكون لها

إحدى الحركات البسيطة أو أخرى التي بُرهن عليها من خلال التحليل شبه الهندسي السابق. قد يحدث أنّ إثنين من الأجسام البسيطة أو أكثر تشترك في إحدى تلك الحركات البسيطة؛ سيكون إذن من الضروري تفسير ما يميّز الحركة الخاصّة بكلّ واحد من هذه الأجسام البسيطة. على سبيل المثال، تعزو خاصيّتا "الثقيل" و"الخفيف" العناصرَ التي تملكها إلى الحركة في اتّجاه المركز ومن المركز، على التوالي. ويشكّل "الثقيل مطلقاً" و"الثقيل نسبياً" صنفين خاصّين من الحركة داخل جنس الحركة البسيطة "في اتّجاه المركز"، وهلمّ جرّا. لا واحدة من هذه يمكن أن تحدث من خلال استنتاج بسيط من التحليل الهندسي الأساسيّ (تماماً مثلما الحركات "إلى أعلى" و"إلى أسفل"، فإنّها لا يمكن أن تُستنتج هكذا). الحساب الفيزيائيّ للأجسام البسيطة وحركاتها يجب، بشكل أو بآخر، أن ينسجم مع الحساب الهندسيّ، لكنّه لا يستنتج من ذلك الحساب.

منذ البداية، كان الفارابي واعياً بهذا المشكل وبأنّه أصل تشكيك يحيى النحويّ أو أنّ فِلوبونُس استغلّه لصالحه. ومن ثمّة، في الاعتبار العامّ لكتاب السماء الذي انطلق منه الفارابي، يشير بشكل خاصّ إلى أنّ أرسطو وهو "يقصد" تفسير أجزاء العالم البسيطة، يبدأ فقط بواحد من هذه الأجزاء أو الأجسام، الجزء الذي يتحرّك الحركة الدائرية؛ وأنّه الجزء الوحيد الذي "يفسّره" بالفعل؛ وأنّه حتّى وإن "صار واضحا" تفسير هذا الجزء فقط إذا أخذ المرء بعين الاعتبار ما سبق في كتاب السماع الطبيعيّ (مقاطع1–3). أن يكون أرسطو لم "يفسر" بشكل تامّ الأجسام الأرضية الأربعة هو أمر أكّده مرّة أخرى الفارابي مباشرة بعد ذلك (مقاطع 4–6)، حيث يسجّل أنّ آراء أرسطو "التي صحّحها" ترد في المقالة الرابعة من ك. السماء وفي ك. الكون والفساد، وليس في المقالة الأولى من كتاب السماء كما يزعم يحيى النحويّ. تقدّم المقالة الأولى من ك. السماء حسابا كاملاً ـ أي كلاً من الحسابين الهندسي والفيزيائيّ ـ لجسم بسيط واحد فقط، وتحديداً للجسم الأوّل. هذا الحساب يبدأ مع التحليل الهندسي لعِظم بسيط ويشرع في إبراز أنّ الجسم الذي يتحرّك بالطبع حركة دائرية هو واحد في جوهره أو أنّه لا يشترك "في شيء" من صورته أو مادّته مع أيّ جسم آخر(مقطع 3). هنا، على الأقلّ، نملك تقابل الواحد مع الواحد بين حركة بسيطة وجسم بسيط. هذا هو السبب ربّما الذي جعل أرسطو يستطيع أن ينطلق هنا من الحساب الهندسي إلى الحساب الفيزيائيّ دون أن يخاطر بأن يبدو وكأنّه "يشتقّ" الفيزيائيّ من الهندسي: يتعامل هنا مع الحالة الوحيدة التي تكون فيها حركة بسيطة معيّنة هي حركة جسم معيّن وليس غيره، ومع جسم بسيط معيّن له حركة بسيطة معيّنة وليس غيرها.

انبنى هجوم يحيى النحويّ على الجسم الأوّل لدى أرسطو[21] على افتراض أنّ تحليل أرسطو غير الكامل للحركة البسيطة هو كامل، أو أنّ وجهة الحركة المستقيمة (إلى أعلى وإلى أسفل) هي كافية لتحديد الحركات البسيطة للأجسام الأربعة الأرضية (ما تحت فلك القمر). يفسّر تحليل أرسطو للحركة البسيطة بمعنى أنّ ثمّة جنسين من الحركات، دائرية ومستقيمة، وأنّ الأخير ينقسم إلى "نوعين" (إلى أعلى وإلى أسفل)، هكذا ينفي إمكانية انقسام هذه أكثر. هذا التفسير يقود إلى خيار واحد أو إثنين. 1) أنّ أرسطو اعتقد أنّ النار والهواء، وجهة تلك الحركات (وبالتالي، حسب يحيى النحويّ، "أنواع" حركاتها) هي شيء واحد، يجب أن تكون جسماً بسيطاً واحداً أو يجب أن تكون من طبيعة واحدة؛ والأمر نفسه بالنسبة للماء والتراب. 2) إنّ افتراض أنّ كلّ جسم بسيط يملك مبدأ حركة طبيعيّة بسيطة خاصّة به يجب التخلّي عنه. يرفض يحيى النحويّ الخيار الأوّل على أساس أنّ أرسطو وتابعيه "قبِلوا" أو "أقرّوا" بأنّ هناك أربعة أجسام بسيطة متمايزة بعضها عن البعض في النوع ولا يمكن اختزالها في إثنين[22]. إذا كان هذا هو الحال، فإنّه لن تكون ثمّة حاجة إلى الإلحاح على علاقة الواحد بالواحد بين أجسام بسيطة وحركات بسيطة. إذا كانت الأجسام البسيطة التي هي بالطبع مختلفة في النوع تتحرّك حركة واحدة في النوع، فلماذا لا يكون عكس هذا صحيحاً؟ بالتأكيد، يعتقد يحيى النحويّ أنّه يجب أن ينتج عن هذا أنّ الجسم البسيط الواحد نفسه قد يتحرّك حركات مختلفة في النوع. لا يحتاج الجسم ذو الحركة الدائرية والجسم ذو الحركة المستقيمة إلى جسمين مختلفين في النوع. وبالتالي، فإنّ وجود حركة بسيطة دائرية لا يقتضي وجود جسم بسيط، مختلف عن الأجسام الأربعة الأرضية، هو بالطبع مهيّأ تماماً لأن يتحرّك في ضوء طبيعته الخاصّة بتلك الحركة. إنّ الجسم الأوّل الأرسطيّة هو غير ضروري، ولا يمكن أن نعود إلى أجسام أنباذوقليدس الأربعة.

هذا الهجوم على أرسطو يبدأ بعرض التقابل الثنائي بين الحساب شبه الهندسي والحساب الفيزيائيّ للحركات

البسيطة ويتطلّب أن يكونا متناغمين عبر التخلّي عن الحساب الفيزيائيّ والقيام باستنتاج دقيق من الحساب شبه الهندسي. يقتضي أن ينظر إلى الحساب شبه الهندسي، ليس بوصفه حساب الجنس الذي يمكن تطويره ودعمه بالحساب الفيزيائيّ وإنّما بوصفه حساباً تامّاً ونهائياً من الأصناف "النوعية" من حركات بسيطة ممكنة، إلى حدّ أنّ المرء قد يستطيع تحويل قضية "الأجسام التي تتحرّك حركات مختلفة في النوع لها طبائع مختلفة" إلى قضية "الأجسام التي تتحرّك حركة واحدة بعينها طبيعتها واحدة بعينها"(مقطع 9). يفترض الفارابي أنّ هذا التحويل لا يصحّ، بشرط أن يكون الأمر يتعلّق بالأجسام البسيطة وليس المركّبة، إلا إذا كنّا نتحدّث عن الحركات الجنسية وليس النوعية، وأنّه على يحيى النحويّ أن يبيّن أنّ الأجسام البسيطة التي هي مختلفة بالنوع يمكن أن يكون لها الحركات النوعية نفسها، أو أنّه يجب أن يبدأ، ليس بالحساب الشبه هندسي، وإنّما بالحساب الفيزيائيّ للأجسام البسيطة وحركاتها. كلّ ما يفعله يحيى النحويّ، مع ذلك، هو تحديد حركات النار والهواء، والتراب والماء، بالتتابع، وممّا يعتبره على التوالي حركاتها "بالنوع" يستنتج أنّه يجب أن تكون لها طبيعة نوعية واحدة (مقطع 10). لإبراز أنّ الحركات مِن وفي اتّجاه المركز هي حركات "بالنوع"، يلجأ مرّة أخرى إلى تحليل أرسطو شبه الهندسي للحركات البسيطة، الذي يستنتج منه أنّه لا يمكن أن يوجد نوعين فقط من الحركة المستقيمة، ويقدّم خاصّيتي الجنس "الخفيف" و"الثقيل" بوصفهما المحدّدين الوحيدين لحركات الأجسام الأرضية (مقطع 11). يتجاهل الحساب الفيزيائيّ الأرسطيّة للحركات النوعية للأجسام البسيطة الأربعة، الذي يذهب إلى أبعد من التمييز بين الحركة مِنْ وفي اتّجاه المركز والتمييز بين "الخفيف" و"الثقيل"، والحسابات المتعلّقة بالحركة النوعية ـ أي، الموضع الطبيعيّ، نقطة الانطلاق، والغاية ـ للنار بوصفها متمايزة عن الهواء، وللتراب بوصفه متميّزاً عن الماء. لأنّ، التحليل شبه الهندسي للحركات البسيطة وخاصّيتي الجنس "الخفيف" و"الثقيل" لا تفسّر الواقعة التجريبيّة التي مفادها أنّ الهواء والماء يحتلاّن مواضع وسطى بين النار والتراب، أو لماذا لا تتحرّك إلى المركز بينما التراب يفعل ذلك ولماذا لا يتحرّك الهواء إلى المحيط بينما النار تفعل ذلك، على الرغم من أنّ كلاً من النار والهواء هما "خفيفان" ويتحرّكان من المركز وكلاً من التراب والماء "ثقيلان" ويتحرّكان في اتّجاه المركز. يفترض يحيى النحويّ ـ وهذا افتراض هو، مرّة أخرى، استنتاج من التحليل شبه الهندسي للحركات البسيطة وليس مؤسّساً على التحليل الفيزيائيّ لحركات الأجسام البسيطة ـ والأمر هو كذلك لأنّ التراب يمنع الماء من أن يقطع كلّ الطريق نحو المركز ولأنّ النار تضغط على الهواء وتمنعه من قطع كلّ الطريق صعودا نحو المحيط[23]. لكنّه لا يعطي أيّ تفسير لماذا يجب أن يكون هذا الأمر كذلك أو أيّ الكيفيات النوعية تجعل التراب والنار يسلكان بهذه الطريقة.

وجد الفارابي بعض الصعوبة في تبيان أنّ نقد يحيى النحويّ الداخلي لأرسطو أنجز بشكل ضعيف ولا يلبث أن يصمد أمام الفحص النقدي. يتجاهل تعريف أرسطو للجسم البسيط وتعريف أرسطو للحركات البسيطة "النوعيّة" للعناصر. وبالتالي، فإنّ نتائج النقد فيما يخصّ العلاقة بين الأجسام البسيطة والحركات البسيطة ليست نابعة من افتراضات أرسطو ولا هي تدحض هذه الافتراضات. والأمر نفسه صحيح عن قول يحيى النحويّ إنّ الماء، إذا لم يقاوم، سوف يسيل إلى أن يبلغ "مركز الكلّ" (مقطع 18). لأنّ هذا، أيضا، يفترض أنّ الماء والتراب، وهما مع ذلك جسمان مختلفان، لهما نفس الحركة. وهو يقدّم تعريف أرسطو للأجسام البسيطة وما يشكّل الحركة البسيطة النوعية، فإنّ رأي فِلوبونُس القاضي بوجود أجسام بسيطة مختلفة بالنوع مع أنّ حركاتها واحدة بالنوع، لا يُتبع؛ الأمر الذي يعني أن لا شيء من أقوال فِلوبونُس الأخرى، المبنيّة كما هي على هذه النتيجة، يمكن أن يكون موضوع تفكير.

-IV-

مع افتراض في الوقت الحاضر أنّه يفعل عن غير قصد، فإنّ محاولة يحيى النحويّ دحض أقوال أرسطو قادته إلى الوقوع في أغلاط حقيقيّة كقارئ وشارح لأرسطو. قاده تصوّره الجاهل لأسلوب ومنهج أرسطو في العرض إلى أن يتخيّل أنّه قد فنّد أقوالاً لم يستوعبها، في الواقع، لا كما هي ولا في السياق العامّ لكتابات أرسطو في العلم الطبيعيّ. بدل هدم أقوال أرسطو، هدّم مصداقيته كمتخّصص في أرسطو. غير أنّ النقص الظاهر لديه في الدقّة ليس محصوراً في استيعابه لأرسطو، بل يقدّم أيضاً الانطباع بأنّه مغرور، مدّع وفظّ. على عكس سمبليقيوس قبله وابن سينا بعده، كان الفارابي لطيفاً جدّاً وامتنع عن توجيه مثل هذه

الاتّهامات. بدل ذلك، يمنح للقارئ ما اعتبره ولابدّ مثالاً جيّداً عن فنّ النحويّ.

إنّ هدف يحيى النحويّ الرئيسي في كتابه الردّ على أرسططاليس هو تفنيد دليل أرسطو على أنّ العالم أزليّ. بما أنّ أرسطو لم يثبت أنّ العالم أزليّ في أيّ موضع من ك. السماء، لجأ فِلوبونُس (مقطع 7) إلى أقرب شيء يجد فيه مثل هذا الدليل ـ أي، إلى "افتراض أرسطو" أنّ الجسم الأوّل قد يكون "غير كائن ولا فاسد"، وربّما أيضاً إلى مناقشة أرسطو لآراء سابقيه في مسألة ما إذا كان العالم مكوّنا أم لا، فاسداً أم لا، مناقشة تميل لصالح الرأي الذي مفاده أنّه من المعقول أكثر افتراض أنّ العالم ليس مكوّناً ولا فاسداً. بعد أن "فنّد" رأي أرسطو عن الأجسام الأربعة (مقطع 4)، يعد فِلوبونُس الآن قارئه بأنّه سوف يفنّد "دليل" أرسطو على أنّ العالم ليس حادثاً ولا فاسداً في المقالة الرابعة من كتابه الردّ على أرسططاليس ـ محاولة واضحة لكي يخلف في قارئه الانطباع بأنّه أمام أمر جدّي يقتضي مقداراً كبيراً من الاستعداد. عندما أتى إلى المقالة الرابعة، يعطي مرّة أخرى الانطباع بأنّه يتقدّم بحذر ومنهجية: يقول إنّه سوف يقدّم أوّلا "دليل" أرسطو على أنّ السماء (أي، الجسم الأوّل الذي يتحرّك بشكل دائري) ليست مكوّنة ولا فاسدة؛ ثمّ سوف يفحص "أدلّة" أرسطو؛ ثمّ سيقدّم آراء شرّاح أرسطو في المسألة. غير أنّ نتيجة كلّ هذا الاستعداد المدروس هي الأسئلة التالية. افرض أنّ السماء، كما يقول أرسطو، غير حادثة ولا فاسدة، لماذا يقول أرسطو فجأة إنّ العالم في كلّيته غير مكوّن ولا فاسد؟ لماذا لا يميّز بين الجزء والكلّ، بين الجسم السماوي والعناصر الأربعة الأخرى؟ "إمّا عن قصد أو عن غير قصد"، أرسطو يغيّر موضوعه من جسم جزئي واحد إلى كلّ العالم. إمّا أنّ أرسطو وقع في غموض أو أنّه يتصرّف كسفسطائي. يجد نفسه مُداناً من قِبَلِ أعماله الخاصّة (ك. الجدل والمغالطات السفسطائية) التي فسّر فيها أنّ تغيير الموضوع بهذه الطريقة يعني اتّخاذ موقف سوفسطائيّ.

اقتصر الفارابي على ملاحظة أنّ ما يفعله يحيى النحويّ هنا هو أمر غريب جدّا، وهو أمر يجب على المرء الوقوف عنده والتساؤل حوله[24]. لأنّ أبسط فحص لآراء أرسطو "التي صحّحها" عن العناصر الأربعة كان قد علّم يحيى النحويّ أنّ الأجسام الأربعة البسيطة لدى أرسطو، هي أيضاً غير مكوّنة ولا فاسدة، وأنّه عندما يقترح الرأي الذي مفاده أنّ العالم في كلّيته غير كائن ولا فاسد، عنى أرسطو كلّ الأجسام البسيطة الخمسة التي تشكّل العالم. يفكّر فِلوبونُس في أجسامه الما قبل أرسطيّة والأنباذوقليديّة، "مثالات" الأجسام البسيطة الأرسطيّة؛ إنّ أرسطو هو من فسّر أنّ الأجسام المذكورة كانت دائماً موضوع كون وفساد. ليس على يحيى النحويّ سوى أن يدين نفسه على الخلط الذي وقع فيه. سيكون أرسطو بالفعل سفسطائياً لو قبِل التصوّر الأنباذوقليديّ عن الأجسام الأربعة، غير أنّه افترض أنّها غير كائنة ولا فاسدة. لكن ما لابدّ أنّ الفارابي استغرب له أكثر هو أنّ يوحنّا النحويّ قد انتهى إلى نتيجة أنّ أرسطو ـ الذي علّمه كلّ ما يتعلّق بالسفسطة ـ قد يكون اتّخذ موقفا سفسطائيا بصدد مسألة مهمّة كهذه.

انحطّ الدليل بين يحيى النحويّ وأرسطو إلى نقطة رأى الفارابي أنّه من الحكمة أن يبقى صامتاً إزاءها. كان من السهل قلب التهمة من خلال اتهام فِلوبونُس بكونه سفسطائياً، لكنّه رفض أن يفعل ذلك. أن يكون الفارابي اعتقد أنّ يحيى النحويّ كان يسلك كسفسطائي هو أمر واضح من وصف الفارابي لطريقته. لقد قصد تفنيد موقف لم يقصد أرسطو إثباته. حاول الردّ على أرسطو دون الأخذ بعين الاعتبار النقطة الأصلية التي قصد أرسطو إثباتها أو الطريقة التي دافع بها عنها. لقد تجاهل براهين أرسطو. وقد حاول الردّ على أرسطو عبر الأخذ مطلقاً ما قدّمه أرسطو مقيّداً. ومع ذلك، لم يتعامل الفارابي مع يحيى النحويّ كشخص جهول عادي حرّكته دواعي جدالية صرفة. إنّ واقعة كون الفارابي يختار يحيى النحويّ بوصفه الإنسان الوحيد الذي يجد من الضروري أن يدافع عن أرسطو ضدّه في مثل هذا الموضوع المهمّ لهو دلالة على أنّه يعتبر يحيى النحويّ رجلاً، أو هو الرجل، الذي يجب الاعتماد عليه في كلّ محاولة للتخلّص من الصعوبات التي يتضمّنها موقف أرسطو من أزليّة العالم، حينما ينظر إليه من زاوية نظر الدين السماوي. قد يصعب الاعتقاد في هذا انطلاقاً من عرض الفارابي لردود يحيى النحويّ على أرسطو، لأنّه لا يبيّنه كخصم قويّ ولا يستطيع تفسير لماذا على الفارابي أن يختاره كخصم لأرسطو يستحقّ تعاملاً خاصّاً. إنّ أهمّية يحيى النحويّ يجب، إذن، أن توجد في مكان آخر ـ وليس في ما يفعله، وإنّما في ما يسمّيه الفارابي "قصده [غايته أو هدفه] بما يفعله"(مقطع 8). هذا يعني أنّه حينما ينتقل المرء من اعتبار نقاط جزئية قليلة إلى اعتبار موقف فِلوبونُس ككلّ، فإنّ الخيار الذي مفاده أنّ يحيى النحويّ يفعل "إمّا

غفلةً أو تعمّداً" لن يبقى منذ الآن سؤالا مطروحا. عموماً، ليس جهله وسفسطته غير مقصودين وإنّما هما مقصودان. إنّه يزعم فقط أنّه جاهل وأنّه سفسطائي. لكن هذا لا يعني أنّ فِلوبونُس كان أرسطيّاً حقيقيّاً وهو الذي كان يعمل لسبب ما على الظهور كمناهض للأرسطيّة.

ليس يحيى النحويّ شخصاً جاهلاً على نحو عادي، ولا هو رجل مجادل فحسب يستمتع بإثارة اعتراضات ضدّ أرسطو. إنّه صاحب موقف. ينظر في الشكوك التي يثيرها ضدّ موقفه الخاصّ، ويحاول أن يحرّر نفسه من هذه الشكوك. هجومه على أرسطو ليس سلبياً فقط أو هادماً. نظر إليها، جزئيّاً على الأقلّ، بوصفها دفاعاً عن موقفه الخاصّ. أراد أن يعتبر الاعتراضات ضدّها ويحاول تجاوز هذه الاعتراضات. ما موقفه؟ سوف نحصر أنفسنا في الخبر الذي قدّمه الفارابي. يتبنّى يحيى النحويّ التصوّر الما قبل أرسطو، تصوّر أنباذوقليدس بالخصوص، للعناصر أو الأجسام البسيطة. يهمل نقد أرسطو لآراء سابقيه بشكل عامّ ولرأي أنباذوقليدس بشكل خاصّ. يهمل توضيحات أرسطو لما يجب أن تتّصف به مثل هذه الأجسام بوصفها عناصر بسيطة أو أجزاء مكوّنة للعالم. يهمل تعريف أرسطو للحركات البسيطة التي تأتيها هذه الأجسام، الذي يأخذ بعين الاعتبار نقاط انطلاق وغايات حركاتها. ويهمل الجسم الجديد الأوّل عند أرسطو. غير أنّ يحيى النحويّ لم يستعِدْ فحسب التصوّر الما قبل أرسطيّة أو الأنباذوقليديّ للأجسام البسيطة وللعالم ككلّ، ولم يهمل أرسطو على نحو كامل. يستعيد التصوّرات الماقبل أرسطيّة أو الأنباذوقليديّة من عرض أرسطو لها ومن استعمال أرسطو لها بوصفها "مثالات" لآرائه الخاصّة. وينسب نقطة انطلاق موقفه الخاصّ ـ آراؤه عن العناصر وحركاتها ـ إلى أرسطو. وكنيجة لذلك، يقدّم موقفه كتصحيح أو تعديل لموقف أرسطو. انطلق من تصوّر للأجسام البسيطة وحركاتها يعتقد أنّه تصوّر أرسطو، يحاول أن يفنّد ما يعتبره استنتاجات خاطئة أو نتائج لا يمكن استخلاصها بشكل منطقي من التصوّر الأصلي.

غير أنّ اعتراضات يحيى النحويّ على أرسطو ليست مبنيّة على تصوّرات فلسفيّة أو علمية خاصّة أو باعتبار "طبيعة الأشياء". لقد بنى اعتراضاته على أرسطو على معتقدات دينيّة أيضاً. رغم أنّ فِلوبونُس يوظّف معتقدات دينيّة في "كثير" من اعتراضاته على أرسطو، ورغم أنّ اعتراضاته على تصوّرات أرسطو في أزليّة العالم (الموضوع الموجّه لمحاولةٍ يحيى النحويّ دحض أقوال أرسطو) حرّكتها ظاهريا اعتبارات دينيّة، اختار الفارابي إلى حدود الآن(مقطع 8) أن يتجاهل هذه المسألة. بتأكيده على أنّ أرسطو لم يقصد بأقواله إثبات أزليّة العالم، وبتركيزه على الأساس غير الدينيّ لاعتراضات يحيى النحويّ على أرسطو، يوضّح الفارابي أنّ موقف فِلوبونُس ليس دينيّاً وإنّما هو موقف فلسفيّ أو علمي. بعد أن أثبت هذه المسألة، يستطرد الآن فيضيف إلى عرضه لموقف يحيى النحويّ أنّ هذا الأخير يعتمد على معتقدات دينيّة في كثير من اعتراضاته على أرسطو، ويسرع إلى الوراء(مقطع 9-19) إلى اعتبار ونقد الأساس الفلسفيّ لاعتراضات فِلوبونُس، وكأنّ الأساس الدينيّ لاعتراضاته لا يستحقّ نظراً مفصّلاً.

على النحو ذاته، فإنّ نظر يحيى النحويّ في الشكوك التي يثيرها ضدّ موقفه الخاصّ والذي يحاول من خلاله تحرير نفسه، ليس مبنياً فقط على معتقدات دينيّة؛ لأنّه لا يستعمل المعتقدات الدينيّة لتحرير نفسه من كلّ تلك الشكوك التي يثيرها ضدّ موقفه الخاصّ، بل فقط من "كثير" منها. أن يكون ثمّة شكوك فلسفيّة على فِلوبونُس أن ينظر فيها لهو أمر بديهي. لقد تبنّى الآراء الماقبل أرسطيّة للأجسام البسيطة كما قدّمها أرسطو. أثار أرسطو نفسه عدّة اعتراضات على آراء سابقيه، وخاصة آراء أنباذوقليدس. واستمرّ المشّاؤون بعد أرسطو في إثارة اعتراضات على كلّ محاولة لإحياء الآراء الماقبل أرسطيّة. لكن أيّ نوع من الشكوك يمكن لـ يحيى النحويّ أن يتوقّف عندها ضدّ موقفه الخاصّ التي ليست شكوكاً فلسفيّة بل دينيّة يتطلّب حلّها لجوءه إلى آراء دينيّة؟

لا يمكن حلّ هذه المسألة إلا إذا اعتبرنا قصد يحيى النحويّ الأساسيّ الحقيقيّ أو الظاهريّ للردّ على مذهب أزليّة العالم. الدافع الظاهري لهجومه كان هو الدفاع عن المعتقد الدينيّ الذي مفاده أنّ العالم مخلوق. مع أنّ تحليل أرسطو لموقف سابقيه في كتاب السماء يبيّن أنّ رفض الموقف الأرسطيّة لصالح موقف سابق عن أرسطو، وخاصّة إذا كان هو موقف أنباذوقليدس، لا يثبت بشكل مباشر وجليّ عقيدة كون العالم مخلوقاً. بالعكس، كان من الرأي المشترك لدى "الفيزيائيّين" أنّ "لاشيء يكون من عدم"، أنّ كلّ شيء حادث حدث من أشياء موجودة أو

أشياء حاضرة سلفاً[25]. وبالتالي، لا يحتاج الرأي القائل بأنّ العالم حادث لأن يعني أنّه تكوّن من عدم أو ممّا ليس وجوداً، وإنّما قد يعني تماماً ـ وكلّ "الفيزيائيّين" قبل أرسطو يتّفقون على أنّه يعني ـ أنّه حادث من أشياء موجودة، التي يعتقدون أنّها أزليّة، تماماً كما يرون سيرورة الكون والفساد تمتدّ بشكل أزليّ[26]. (يشير الفارابي إلى الصعوبة نفسها باقتراحه في البداية أنّ مسألة أزليّة العالم ليست الموضوع الحقيقيّ لكتاب يحيى النحويّ الردّ على أرسطاليس وبعدم ذكره لمسألة "الخلق" صراحة في أيّ موضع من ردّه جميعه. موقف يحيى النحويّ الفلسفيّ، أيضاً، هو موضوع شكوك من زاوية النظر الدينيّة، وهذه هي الشكوك التي اضطرّ إلى النظر فيها وحاول حلّها على أساس آراء دينيّة.

نحن، إذن، أمام موقفين فلسفيّين، كلّ واحد منهما مشكوك فيه بقدر ارتباطه بمعتقدات دينيّة ـ ربّما ليسا مشكوكاً فيهما بشكل متساو، لكن مشكوك فيهما على كلّ حال. يجب أن نلاحظ، من ناحية ثانية، كيف يوظّف يحيى النحويّ معتقدات دينيّة في تعامله مع الطابع الملتبس للموقفين. في حال الموقف الأرسطيّة، يوظّف آراء دينيّة لدعم اعتراضاته الفلسفيّة الخاصّة ولتقوية مجهوده لدحض أقوال أرسطو. فيما يخصّ حالته الخاصّة، يوظّف معتقدات دينيّة لتحرير نفسه من الشكوك التي أثيرت ضدّ موقفه[27].

-V-

تمّ الدليل بين يحيى النحويّ وأرسطو على مستويين يجب فصل أحدهما عن الآخر. على المستوى الفلسفيّ، ليست مسألة أزليّة أو خلق العالم هي المسألة الحقيقيّة بين الخصمين؛ المسألة الحقيقيّة هي طبيعة الأجسام البسيطة التي تشكّل العالم أو فقط طبيعة الأشياء. على المستوى الدينيّ، ليست مسألة طبيعة الأجسام البسيطة التي تشكّل العالم هي المسألة الحقيقيّة؛ المسألة الحقيقيّة هنا هي تبنّي بعض الآراء أو المعتقدات المعلنة الموضوعة أو المشرّعة بوصفها تربط أعضاء جماعة دينيّة. كما يبيّن فِلوبونُس، فإنّ مثل هذه الآراء الدينيّة يمكن توظيفها لتفنيد موقف فلسفيّ ـ موقف أرسطو ـ والدفاع عن موقف فلسفيّ آخر ـ موقفه الخاصّ ـ رغم أنّ الموقفين الفلسفيّين قد لا يكونا حتّى الآن جزءاً من مسألة أزليّة أو خلق العالم. هذا قد يحصل لأنّ "هذه الآراء [الدينيّة]" هي "أبعد عن طباع الأمور". يرى الفارابي أنّه "يستبعد أن لا يكون [يحيى النحويّ] وقف على ما عليه" هذه الآراء. إنّ فهم يحيى النحويّ لهذا الانفصال أو المسافة بين الآراء الدينيّة وطباع الأشياء تكشفه الطريقة الفعّالة التي يوظّف بها المعتقدات الدينيّة للردّ على أرسطو والدفاع عن نفسه. بما أنّ هذه هي الكلمة الودّية الوحيدة التي على الفارابي أن يقولها لصالح فِلوبونُس، فإنّه لا يجب أن تغيب عنّا المعاني المتضمّنة فيه.

من الراجح جدّاً أنّ يحيى النحويّ فهم أنّ الآراء الدينيّة هي أبعد عن طباع الأشياء وبالتالي فإنّ الدين أبعد عن الفلسفة. لذلك، كان يتبع ليس قصداً واحداً وإنّما قصدين في الردّ على أرسطو، القصد الفلسفيّ ويتعلّق بطبيعة الأشياء، الثاني دينيّ ويتعلّق بالمعتقدات التي تؤمن بها جماعته؛ وهذان القصدان قد نظر إليهما بوصفهما أبعد ما يكون أحدهما عن الآخر تماماً كما الآراء الدينيّة هي أبعد ما تكون عن طباع الأشياء. في قصده الفلسفيّ، كان همّه الأساسيّ البحث في طباع الأشياء. أراد أن يتبع بحثه إلى حيث يقوده، بغضّ النظر عمّا إذا كان موافقا أو غير موافق للمعتقدات الدينيّة للجماعته التي ينتمي إليها. في قصده الدينيّ، من جهة ثانية، انشغل بالآراء الدينيّة التي تعتقدها جماعته. واجهه هنا اختيار واضح وملحّ. عندما وجد أنّ نتائج بحثه في طباع الأشياء اعترضتها بعض الصعوبات على هذا المستوى، انبرى إلى توظيف الآراء الدينيّة الضروريّة لحلّ هذه الصعوبات. قد لا يشترك الفارابي ويوحنّا النحويّ في ذات التصوّر الفلسفيّ أو ذات التصوّر الدينيّ، لكن يبدو أنّ لهما فهماً مشتركاً للعلاقة بين الفلسفة والدين، وللخليج الذي يفصل بين الإثنين وضرورة إقامة جسر بطريقة ما فوق هذا الخليج. وهو أبعد ما يكون عن الاعتراض على فِلوبونُس في هذه النقطة، يسعى الفارابي إلى الدفاع أو على الأقلّ تفسير ما "يقصد" يحيى النحويّ "بما يفعله". كما هو الأمر بالنسبة لتوظيف يحيى النحويّ للآراء الدينيّة لحلّ الصعوبات أو الشكوك المثارة ضدّ موقفه الخاصّ، فإنّ هذه المسألة لا تحتاج إلى دفاع أو تفسير: حتّى المجرم له الحقّ في الدفاع عن نفسه. الشيء الذي يصعب تفسيره هو ما يفعله في مناقضته لأرسطو، على سبيل المثال، عندما يتّهمه بكونه سوفسطائيّاً. هذا أمر يصعب الدفاع عنه أو تفسيره على المستوى الفلسفيّ. لا يجد الفارابي دفاعاً أو تفسيراً مقنعاً، من وجهة نظره، لما فعله فِلوبونُس في هذا الصدد. لكنّه يملك ريبة مؤكّدة حول قصد يحيى النحويّ بما يفعله وعمّا قد يكمن وراء هذا القصد. قد يكون يحيى

النحويّ قصد إلى "نصرة" التصوّر عن العالم الذي كان متواضعاً عليه (أو كان نوموس nomos) في ملّته. إنّه جزء من عدم رضا الفارابي عن قصد يحيى النحويّ أن لا يقول إنّ فِلوبونُس دافع عن عقيدة "خلق" العالم لأنّ ديانته تستدعي مثل هذا الدفاع ـ ليس لأنّه لم يكن مطّلعاً على التصوّر المسيحي لخلق العالم، وإنّما لأنّ ما عرف عن هذا الأمر وما شابهه من معتقدات[28] لم يقنعه بأنّهم تركوا المرء دون حق الاختيار بل أراد القيام بما قام به يحيى النحويّ في ردّه على أرسطو[29].

إذا كانت ديانة يوحنّا النحويّ تضع خلق العالم عقيدةً أساسيّة وأرسطو يدافع عن، أو اعتقد أنّه أثبت، أزليّته، فإنّه من المفهوم لماذا كان على فِلوبونُس أن يقف إلى جانب ديانته ويدافع عنها ضدّ أرسطو. لكن هذا ليس سوى إمكاناً واحداً، وربّما ليس حتّى أكثر الإمكانات أهمّية. الإمكان الآخر هو أنّ قصد يحيى النحويّ كان هو أن يزيل "عن نفسه" تهمة مخالفة المعتقدات التي يؤمن بها "أهل ملّته" ووافق عليها "رؤساؤهم" أو ترضيهم. هذا الإمكان الثاني لا يوجد كلّيا في توافق مع الأوّل ولا ينبع بالضرورة منه. لأنّه، إذا كان فِلوبونُس ملتزما بنصرة المعتقدات المتواضع عليها في ديانته، فما هو الدافع الذي قد يكمن هنا وراء هذا الارتياب؟ أو أنّ شكوك يحيى النحويّ نابعة من كونه ملتزماً، ليس بنصرة معتقدات ملّته، وإنّما بالبحث عن طبائع الأشياء ـ التي هي أبعد عن كلّ الآراء الدينيّة ـ والدفاع عن مثل هذا البحث الذي يقوم به بنفسه وآخرين (على سبيل المثال، معلّمو وتلامذة الفلسفة في مدرسة الإسكندريّة الوثنيّة)؟ أو أنّ يحيى النحويّ كان ملتزماً بالدفاع عن معتقدات ملّته، ليس كما يؤمن بها أهل ملّته أو كما وافق عليها رؤساؤهم، وإنّما كما فهمها وشرحها حتّى يكون بمقدوره أن يوظّفها في دعم موقفه الفلسفيّ الخاصّ وتبرئة نفسه من التهم التي كان معرّضا لها في عين أهل ملّته ورؤسائهم؟

كيفما كان الحال، فإنّ نصرة المرء لآراء ملّته لا يعني بالضرورة قبول الآراء ذاتها كما يعتقدها أهل ملّته أو وافق عليها رؤساؤهم. قد لا يقتنع أهل ملّته ورؤساؤهم بدفاعه عن ملّته، وقد يطلبون أن تماثل المعتقدات الدينيّة كما يؤمنون بها أو يوافقون عليها. بما أنّ ما اعتنقه أهل ملّته، في هذه الحالة، أقنع أو وافق عليه رؤساؤهم، فإنّ يحيى النحويّ واجهه تحالف الدين الشعبيّ والسلطة المدنيّة التي قد تجعل خطر المخالفة كبيراً جدّاً ولا محيد عن إظهار الامتثال. الفارابي الآن مستعدّ لأن يشير إلى الدافع الأخير لقصد يحيى النحويّ "بما فعله" في مناقضة أرسطو على هذا المستوى: فعل ما فعله "حتّى لا يلحقه ما لحق سقراط". الخوف من الموت يقود الناس إلى إجراءات يائسة. يبقى السؤال مطروحاً حول ما إذا كان لفائدة الفلسفة (قام يوحنّا النحويّ بهذه المخاطرة الكبيرة) أو الدين، الذي يحمل فائدته بالتأكيد في قلبه.

-VI-

قبل الشروع في مناقشة آراء سابقيه في مسألة ما إذا كان العالم محدثاً أو فاسداً، يقول أرسطو إنّ "الجميع يقول إنّه محدث"[30]. إنّ رأي أرسطو بأنّ الجسم الأوّل غير محدث يقف على نقيض رأي الجميع، الفلاسفة كما أهل ملّته ورؤسائهم. إنّ عليه، هو أيضاً، أن يجعل نتائج أبحاثه في طباع الأشياء منسجمةً مع ما يعتقده "جميع الناس" عن "طبيعة الآلهة". رغم أنّ موقفه الفلسفيّ وملّته مختلفتان عن تلك التي لدى يحيى النحويّ، فقد جعل موقفه الفلسفيّ وملّته بشكل جوهري على النحو ذاته. حاول شرح أو إعادة شرح الآراء التي آمن بها أهل ملّته ـ تقاليدهم القديمة ـ في طبيعة الآلهة بالشكل الذي يدعّم موقفه الفلسفيّ. لا نعرف هل كان ناجحاً مع تلاميذه الوثنيّين، بل إذا قبلنا حكم متخصّصين معاصرين في الثقافة اليونانيّة، الذين يتحدّثون عن "الدافع الدينيّ والخاصّية الدينيّة لمعتقد أرسطو في أزليّة عالمنا"[31]، يجب أن نقبل أنّ إعادة تأويله لما قاله الجميع عن حدوث العالم لابدّ أنّه كان ناجحاً بالفعل. من المؤكّد أنّه كان ناجحاً إلى حدّ أنّ الاعتقاد في أزليّة العالم صار عقيدة لذلك التركيب بين الوثنيّة الفلسفيّة والدينيّة التي على فِلوبونُس التعامل معها. إنّ نجاح أرسطو راجع جزئياً إلى كونه يعرف أنّ مسألة ما إذا كان العالم أزليّاً أو لا ليست فقط مشكلة فلسفيّة وإنّما هي مشكلة "جدلية" أيضاً، مشكلة يحمل عليها كلاًّ من الحكيم والعامّة آراء بهذا السبيل أو ذاك[32]. ولأنّها مسألة عويصة، فإنّهم سيستمرّون في البحث فيها وسوف يجدون صعوبة في تقديم براهينهم[33].

إنّ الصعوبات التي لقيها يوحنّا النحويّ مع أهل ملّته ورؤسائهم لم تأت من كونه يحمل موقفاً فلسفيّاً خاصّاً، وإنّما من اختياره البحث في طبائع الأشياء. كان على وشك

أن يسقط في مشاكل لا علاقة لها بنتائج بحثه. واجهه خطر التعرّض لذات المصير الذي تعرّض له سقراط، ليس لكونه اعتنق "آراء" سقراط، وإنّما لأنّه لم يتبع الآراء التي اعتنقها أهل ملّته ووافقهم عليها رؤساؤهم[34]. نتج سقوطه الوشيك في هذا الخطر عن فهمه الخاصّ، أو عن نقص في فهم، العلاقة بين طباع الأشياء والآراء الدينيّة. يخبرنا الفارابي أنّه من المستبعد أن يكون يحيى النحويّ لم يفهم كيف أنّ طباع الأشياء والآراء الدينيّة هما أبعد بعضهما عن بعض، ويتّفق مع فهم فِلوبونُس للانفصال الجذريّ بين طباع الأشياء والآراء الدينيّة. لكن وإن كانت غير صحيحة، لأن هذا الفهم غير كاف: ينقص يحيى النحويّ فهما مناسبا لكيف يمكن للمرء أن يقطع المسافة أو يربط الخليج الفاصل بين طباع الأشياء والآراء الدينيّة. ومن نافل القول إنّه لم يقصد أو يحاول قطع تلك المسافة أو ربط ذلك الخليج. لكنّه فعل ذلك على أساس معرفة غير كافية. والجمع بين معرفة غير كافية والخوف من موت عنيف قاده إلى أن يتصرّف بحماقة.

لم يناقش الفارابي "قصد" يحيى النحويّ أو ما فعله في دفاعه عن موقفه الخاصّ على أساس آرائه الدينيّة. إنّه لم يوافق فقط على الطريقة التي اختارها يحيى النحويّ لتنفيذ قصده: مناقضته "العجيبة" لـ أرسطو وتوظيفه الآراء الدينيّة في كثير من هذه الردود. لا يشغل نفسه بهذا السبيل أو ذاك بمسألة أزليّة العالم. يرفض أن يحشر نفسه في قضيّة أزليّة العالم من خلال تأكيده على أنّ أرسطو، الذي باشر الدّفاع عنه ضدّ فِلوبونُس، لم يقصد إثبات هذه القضيّة. ويرفض أن يقبل زعم يحيى النحويّ أنّه يستطيع إثبات قضية خلق العالم بدحضه للأساس الذي بنى عليه مناقضته لأرسطو. فبقدر تورّط الفارابي، فإنّ هذه المسألة الشائكة لم يتمّ حلّها، وعلى الفلاسفة أن يستمرّوا في بحثها. يظلّ تصوّر أرسطو والتصوّر الماقبل أرسطيّة (ويتضمّن تصوّر أنباذوقليدس وفِلوبونُس، بل وأساسا تصوّر أفلاطون) أهمّ الخيارات التي يجب على المرء الاستمرار في دراستها واستيعابها. كلّ محاولة لحجب التصوّر الأرسطيّة تحجب المسألة الفلسفيّة الحقيقيّة وتعرقل تقدّم أحد أهمّ الأبحاث في طباع الأشياء. هل كان الردّ على أرسطاطاليس عملاً فلسفيّاً بالأساس، قد يكون هذا اعتراض الفارابي الأساسيّ عليه. بما أنّه ليس عملاً فلسفيّاً بالأساس، بل هو عمل قصد منه ربط الخليج الفاصل بين الفلسفة والدين، فإنّه يجب أن نميّز بين عدم اقتناع الفارابي بردود يحيى النحويّ على أرسطو وقصده "بما فعله" بمناقضته أرسطو. إذا كانت طباع الأشياء أبعد ما تكون عن الآراء الدينيّة، وكنّا نتعامل مع بحث لا نهاية له في طبيعة الأشياء التي نعي الخيارات الأساسيّة الممكنة في صددها، لكنّها تحتاج إلى بحث مستمرّ على أمل العثور على جواب، فإنّ أهمّ مطلب جوهري هو الحفاظ على حرّية هذا البحث وفعل كلّ ما من شأنه تفادي فرض النتائج بشكل مسبّق. لا يجب أن توظّف الآراء الدينيّة (بصرف النظر عن أيّ موقف حدث أن آمن به أهل ملّة ما ووافقهم عليه رؤساؤهم) في الحكم على المسألة الفلسفيّة غير المحكوم فيها أو يسمح بأن تصير حكمًا بين الخيارات التي هي شأن البحث الفلسفيّ. واجهت يحيى النحويّ مفارقة حقيقيّة، واختار أسهل سبيل. وجد اختلافات بين الفلاسفة بصدد مسألة صعبة جدّا، وبعد أن وجد نفسه في موقف حرج، حاول أن يبرئ نفسه زاعما أنّ موقفه الخاصّ هو في اتّفاق مع رأي ديانته الخاصّة، وأدان موقف أرسطو زاعما أنّه يخالف الرأي الذي اعتنقه أهل هذه الملة نفسها ووافقهم عليها رؤساؤهم. بفعله ذاك قد يكون خدم هدفه المباشر.

لكن في المجرى العامّ الطويل مثل هذه المحاولات تشجّع الجمهور والرؤساء على الاعتقاد أنّ لهم الحقّ المشروع والسلطة للحكم على نتائج الأبحاث في طباع الأشياء، والحدّ من حرّية هذه الأبحاث، بل وحتّى الحكم على الطريقة التي يجب أن تتّبع فيها. من السهل أن يساء فهم طبيعة الاختلاف القائم بين الفلاسفة وكذا التفسيرات التي يقدّمونها من طرف أهل ملّة ما ورؤسائهم، الذين يميلون إلى النظر إلى الاختلافات الفلسفيّة في صورة الاختلافات الدينيّة أو السياسية. هذا الرأي، بدوره، يميل إلى إضعاف إغراء الفلسفة وسلطتها في نظر الجمهور غير الفلسفيّ. أهل ملّة ما ورؤساؤهم سوف يتدخّلون إذن فيما يعتقدون أنّه حرب "الفرق" أو "الجماعات"، يدعّمون من يعتقدون أنّه أكثر تمثيلا لوجهة نظرهم أو من يريد أكثر التعاون معهم، وقمع أو اضطهاد الآخرين. الآراء الدينيّة، التي هي أبعد عن طبائع الأشياء، سوف تحدّد طبائع الأشياء[35]. أخذ يحيى النحويّ الامتياز من المسافة القائمة بين الآراء الدينيّة وطباع الأشياء. أنقذ نفسه من تحالف سريع، بقليل من الحيطة من العواقب. كان فقط خائفاً من أن يلحقه ما لحق سقراط. لم يكن يريد أن يفعل ما فعل سقراط عندما واجه أهل ملّته ورؤساءهم، ولا تأمّل بما يكفي في دروس موت

سقراط لكي يتعلّم كيف يتفادى الوقوع في وضعية مماثلة. كان قبل ـ سقراطيّا في السياسة كما في الفلسفة.

ترجمة: سعيد البسكلاوي

باحث من المغرب

الهوامــش

(1) Muhsin Mahdi, «Alfarabi against Philoponus», Journal of Near Eastern Studies, Vol. 26, N. 4, 1967, pp. 233-260.

(2) Muhsin Mahdi, 'The Arabic text of Alfarabi's against John Grammarian', in Medieval and Middle Eastern Studies, in Honor of Aziz Suryal Atiya, edited by Sami A. Hanna, Leiden: Brill, 1972, p. 275.

(3) ضمن: ع. بدوي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، حققها بدوي، دار الأندلس، 1980، ص. 110.

(4) عن المعلومات حول التاريخ اللاحق و"تعريب" مدرسة الإسكندريّة أنظر مايرهوف الذي درسها في مقالته: 'Von Alexandrien nach Baghdad,' Sitzungshberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse, XXIII(1930), 389-429، ["من الإسكندريّة إلى بغداد"، ترجمه ع .بدوي ضمن: التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلامية، الكويت: وكالة المطبوعات، 1980]. يتضمّن شذرات من عمل للفارابي بعنوان "في ظهور الفلسفة".

(5) داماسكيوس، تلميذ أمونيوس ورئيس مدرسة أثينا، الذي ندين له بما نعرفه عن هذا "التوافق"، يصف ذلك بغياب الضمير ويردّه إلى طمع أمونيوس في كسب المال. يعكس حكمه الطابع الوثنيّ المتصلّب لمدرسة أثينا ولا يجب أن يؤخذ كتفسير دقيق لدوافع أمونيوس. أنظر: Paul Tannery, "Sur la période finale de la philosophie Grecque," Mémoires scientifiques, ed. J. L. Heiberg, Vol. VII (Tolouse: EdouaPrival; Paris: Gauthier-Villard, 1925), pp. 225ff.

(6) إنّ اختيار أعمال أرسطو بدل أعمال أفلاطون (الفيلسوف الرئيسي الذي درسه أمونيوس على يد بُرقلس)، هو أمر ذو دلالة. يبدو أنّ كتابات أفلاطون صارت سجالية جدّا من خلال استعمالها من طرف الأفلاطونيين المحدثين كأساس لـ"وثنيّتهم الفلسفيّة". الطابع العلمي لكتابات أرسطو، وواقعة أنّها كانت بالأحرى مهملة سابقا، تجعلها تبدو أكثر حيادا وأقلّ سجالية. لم يأخذ الأمر طويلا، مع ذلك، قبل أن يتمّ اكتشاف أنّه في بعض المسائل، مثل مسألة خلق العالم، يعتمد أفلاطون موقفا أقرب إلى النصرانيّة منه إلى موقف أرسطو (أنظر تحته، هامش 9). هذه الصعوبة تمّ حلّها جزئيا عبر نسب كتابات أفلاطونية وأفلاطونية محدثة إلى أرسطو. (أنظر: H. D. Saffrey, "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle," Revues des études Grecques, LXVII [1954], 409-10.)

هذا لا يعني أن تلامذة جديين لـ أرسطو لم يكن بإمكانهم لاحقاً التمييز بين أعمال أرسطو العلمية وكتابات من قبيل «أوتولوجيا أرسطو» عندما صارت أعمال أرسطو الجزء الأساسيّ في البرنامج الفلسفيّ وصارت تدرس بشكل مكثّف على مدار زمن طويل، فإنّه لم يعد ممكنا تجاهل هذه المسائل؛ ولم يعد أرسطو قادرا على تقديم أساس للتوفيق بين الفلسفة والمعتقدات الدينيّة. تمّ مرّة أخرى اكتشاف كتابات أفلاطون التي تمّ تجاهلها وتوقّف ربطها بتقليد وثنيّ فلسفيّ نشيط وحيّ، وقُدّم أرسطو كما لو أنّه في اتّفاق جوهري مع أفلاطون. هذا هو موضوع كتاب الجمع للفارابي (حقّقه Fr. Dieterici ضمن: Alfārābī's philosophishe Abhand-lungen]Leiden, 1890).

(7) مع استثناء في حال رؤوس أقلام المحاضرات عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. هذه كُلّف بها تلميذ أمونيوس الوثنيّ أسلابيوس. يمكن تقدير مدى نجاح أمونيوس في تفادي تفحّص عمومي لرؤوس أقلام محاضرته من الوصف التالي لعمل أحد محرّريه: "منذ 517. يحرّر [فِلوبونُس] أعماله [فِلوبونُس] في شكل رؤوس أقلام مأخوذة من درس أمونيوس، وبذلك ربط اسم أستاذه الوثنيّ إلى اسمه. Wolska, La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès (Paris: Presses Universitaires de France, 1962] «Bibliothèque Byzantine» Etudes 3]), p. 149.

(8) أنظر مقدّمة: Anonymous لكتاب: L. G. Westerink's Prolegomena to Platonic Philosophy (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962) pp. X-XXV.

(9) انتهى الحوار الافتراضي أمونيوس لزكريا الميتيليني بتحول أمونيوس (إلى النصرانية). (أنظر نفسه، ص. XII) لكن مادام أمونيوس نفسه لم يخضع لإجراء التنصير، فإنّه قام بشيء أهمّ: لقد نصّر أرسطو.

(10) من المثير أن نسجّل تشابهاً بين التاريخ المبكّر لمدرسة الإسكندريّة ومدرسة بغداد. الفارابي، مثل أمونيوس، هو مؤسّس التقليد الجديد. تلميذه النصراني يحيى بن عدي دافع عن موقف حامل اسمه. وهجوم ابن سينا الشديد على مدرسة بغداد النصرانيّة يذكّر بهجوم سمبليقيوس.

(11) أنظر الشذرات التي جمعها Moritz Steinschneider, Al-Farabi (St. Petersbourg, 1869), pp. 119-23, 135-38. الشذرة من شرح ابن رشد على كتاب السماء المقالة 1، 8 (نفسه، ص. 123) هي استشهاد من رسالة الفارابي الرد على يحي النحوي (مقاطع 14-15) وليس من كتاب الموجودات المتغيرة.

(12) كتاب الجمع للفارابي 24ـ25، حيث يتحدّث عن رسالة أمونيوس المتميّزة عن الله بوصفه "فاعلا" أو "صانعا": "ولأمونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع، استغنينا لشهرتها عن إحضارها في هذا الموضوع. ولولا أنّ هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمتى ما تنكبناه كنّا كمن ينهي عن خلق ويأتي بمثله، لأفرطنا في القول [...]"(24. 24-25. 3). سمبليقيوس في شرح كتاب الفيزياء لأرسطو (حقّقه H. Diels [برلين، 1882-1895] Commentaria in Aristotelem Graeca, IX-] 10-1363.8 X]، في شرح كتاب السماء (حقّقه I. L. Heiberg [برلين، 1894] [Commentaria in Aristotelem Graeca,VII) 271.19-21] يذكر هذا العمل ويوضّح أنّه مخصّص لإثبات أنّ إله أرسطو ليس فحسب العلّة الغائية للعالم وإنّما هو العلة الفاعلة أو الصانع أيضا. يجد سمبليقيوس، مثل الفارابي، هذا التفسير "مقبولا جداً". لعلّه من المبالغ فيه القول إنّه "لا يبدو أنّه يشكّ في خطورة مثل هذا التجديد في التفسير الأرسطيّة،" أو أنّه عمل على إدخال "الغموض

في الأفكار" (تانيري). على الأصحّ، هذا كان مجهودا لـ"تفسير" أرسطو عبر إدخال تعديل طفيف ضروري لجعل رأيه مقبولا لدى أتباع الديانات السماويّة والاستغناء على الرد على أرسططاليس ليحيي النحوي

(13) قدّم محسن مهدي في ملحق لهذه الدراسة الترجمة الإنجليزية الكاملة لنصّ رسالة الرد على يحيى النحوي والذي سبق أن حققه ونشره، كما سبقت الاشارة في التقديم، ضمن: Medieaval and Middle Eastern Studies (In honor of Aziz Suryal Atiya), edited by SamiA Hanna, Leiden, Brill,1972, pp. 271-284.

(14) طبعا، إنّ القصد إلى تفسير شيء ما ليس هو تفسيره بالفعل: فقد نفسّر شيئا ما من دون القصد إلى تفسيره، وقد نقصد صادقين إلى تفسير شيء ما من دون أن نقوم بذلك بالفعل. وهذا يجعل أيضا العلاقة اللافتة للنظر بين قصد يحيى النحويّ وقصد أرسطو معقدة. كان بإمكان أرسطو أن يجعل فكرة أزليّة العالم بيّنة ـ كان بامكانه أن يفسّرها ـ دون القصد إلى ذلك. وكان بإمكان فِلوبونُس أن يقصد إلى نقض ما يعتقد عموما أنّه قصد أرسطو بدل القصد الحقيقيّ لأرسطو أو الأمور التي استدلّ عليها. عن الطابع الإشكالي لـ"القصد إلى التفسير" لدى أرسطو، أنظر الفارابي، كتاب الجمع 5. 6.

(15) عن المخاطر التي تترتّب عن هذه الطريقة في فهم أرسطو، أنظر الفارابي، كتاب الجمع 6. 10، وهناك يتّضح أنّه من السهل جدّا نقض أرسطو، شريطة أن يقصد المرء التغاضي عن مذهب أرسطو في وجوه "الإغلاق والتعمية والتعقيد"؟ (6.9).

(16) أرسطو، في السماء 270 ،3 ، I ب20ـ25 ؛13، II، 294أ26؛302 ،3 ،III ب4؛ علم ما بعد الطبيعة 3، I، 983ب18 ـ 984أ11.

(17) أرسطو، في السماء 270 .3 . Iب1ـ4.

(18) هذه الافتراضات طوّرت في كتاب الفيزياء، في الكون والفساد، وفي ك. السماء IV؛ تمّ فقط عرضها في ك. السماء 2 .I. لا يقود بالضرورة رفض الجسم الأوّل لدى أرسطو إلى التصوّر الأنباذوقليديّ الذي مفاده أنّ الأجرام السماويّة ليست أزليّة على نحو فردي، على الرغم من أنّ الجسم الأوّل لدى أرسطو يجعل هذه الأزليّة الفردية أقل إشكالية. يرفض أفلوطين، على سبيل المثال، الجسم الأوّل الأرسطيّة ويستمرّ في الاعتقاد في الأزليّة الفردية للعالم السماوي. أفلوطين، التساعيات 2 .i .II؛ أنظر، بُرقلس ضمن: شرح كتاب طيماوس لأفلاطون[باللاتينية]، حققه ديهل 3 (E. Diehl أجزاء؛ ليبزيغ، 1903–1906) 25 .237 . I؛ فِلوبونُس، الردّ على بُرقلس في قدم العالم [باللاتينية]، حققه ه. رابه H. Rabe (ليبزيغ، 1899)19 .524 .15 . XIII.

(19) انبنى هذا التصوير، الذي اعتمده سمبليقيوس وابن سينا في سجالهما ضدّ فِلوبونُس، على مثل هذه الأقوال كما تلك الواردة في كتاب السماء 268 .2 . Iب13؛ حيث يتحدّث أرسطو عن أجزاء الكلّ التي هي مختلفة "نوعيّا" أو مختلفة بالنسبة لـ"أنواعها"(eidos)، و311 .4 .IV أ18، حيث يتحدّث عن الطابع "الجنسي" لـ "الخفيف" و"الثقيل". تستمرّ مسألة "اشتقاق" العناصر الأربعة عند أرسطو في طرح أسئلة مهمّة على شرّاح أرسطو. أنظر: Friedrich Solmsen, Aristotle's System of the Physical World (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press), pp. 236-85, 336-52, 363-67.

بعد "النظر وراء الستار ومحاولة إعادة بناء عمل عقل أرسطو"، وجد سولمسِن على أنّه: "من المحتمل جدّا أنّ عقل أرسطو اشتغل "إلى الوراء" من النتيجة إلى القضايا المدعّمة" (ص ص. 366ـ67). مشكلة العلاقة بين "الحركات البسيطة" و"الأجسام البسيطة" أخضعها كوستاف أدولف سيك لتحليل دقيق: Gustav Adolf Seeck, Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles ("Zetemata," Heft 34; Munich: C. H. Beck, 1964), esp. pp. 14252-.

(20) أرسطو، في السماء 268 .2 .Iب24ـ25.

(21) انبنى هجوم يحيى النحويّ على العلم الطبيعيّ بشكل عامّ لدى أرسطو، والجسم الأوّل بشكل خاصّ، على ملاحظات وافتراضات مختلفة عن تلك التي نجدها عند أرسطو وطوّرت عبر تقليد طويل سعى إلى الدفاع عن الآراء الما قبل أرسطيّة أو يكيّف معطيات علمية غير معروفة عند أرسطو. لا تعنينا هنا هذه الخاصّية لهجوم فِلوبونُس لأنّه لا يبدو أنّها الغالبة على كتابه لرد علي ارسطاليس ولأن الفارابي، الذي من المؤكد زنه اطلع عليه من رؤوس أقلام محاضرات أمونيوس التي حررها يحيى النحوي (مثلا، الشرح الكبير على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو) ومن سمبليقيوس، تجاهلها في ردّه. الطابع الأكثر لفتا للنظر في كتاب فِلوبونُس الرد على ارسططاليس هو محاولته الهجوم على أرسطو بوصفه مفكراً غير منسجم مع نفسه، وقد دحض أقوال أرسطو عبر ابراز أن افتراضاته يتناقض بعضها مع البعض الآخر أو أن نتائجه لا تخرج من افتراضاته، وتوظيف هذا النقد كتبرير لافتراضات المؤلف الشخصية.

(22) كان في عقل يحيى النحويّ، مرة أخرى، الأجسام الأربعة التي استعملها أرسطو كـ"مثالات" لأجسامه البسيطة الخاصّة ـ أي التصوّر الما قبل الأرسطيّة أو الأنباذوقليديّ للأجسام الأربعة. بما أنّ هذه ليست "بسيطة" بالمعنى الأرسطيّة، فإنّها لا تحتاج لأن تتحرّك إلى مواضعها "الطبيعيّة"، ويمكن الجمع بينها معا وتكون لها الحركات نفسها بمعنى ما.

(23) يستعمل أناكساغوراس الأثير للدلالة على النار ولا يميز قط بينهما. أرسطو، كتاب السماء 270 .3 .Iب24ـ25، .3 .III 302ب4.

(24) يخاطب ابن رشد يحيى النحويّ بعبارة: "أيّها العجيب"، (تفسير ما بعد الطبيعة، حققه موريس بويج، بيروت، 1936–1952)1629. 1.

(25) أرسطو، الفيزياء 187 .4 .I أ27–37، أنظر 191 .8 .I أ 24–34، ويختلف مع رأي الأفلاطونيّين (191 .9 .I ب35) الذي قال بإمكانية أن يحدث الشيء من دون صفة من لاشيء.

(26) أرسطو، الفيزياء. 1. 193 أ26–28.

(27) يحاول الفارابي أن يفعل لـ أرسطو ما يفعله يحيى النحويّ لنفسه، أنظر أعلاه، هامش 5.

(28) أنظر: الفارابي، ك. الجمع 25. 6.

(29) من النافل القول، بالنسبة للفارابي، إنّ "نصرة" الآراء الدينيّة ليس هو إثباتها. الفارابي، إحصاء العلوم، حققه عثمان أمين، ط. 2؛ القاهرة، 1949، 107، أنظر: كتاب الجمع 1. 15، 26. 6ـ11.

(30) أرسطو،في السماء، 279 .10 . Iب12ـ13.

(31) سولمسِن، مذكور، ص. 274.

(32) ويدافع البعض حتىّ على أنّ العالم لا يحتاج إلى أن يكون أزليّا أو لا، موقف يورده أرسطو ودافع عنه ابن رشد، فصل المقال، حقّقه جورج حوراني، ليدن، 1959، 12. 18.

(33) أرسطو، ك. الجدل 11 . I؛ الفارابي، الجمع 22ـ23.

(34) أنظر: فولسكا، مذكور، ص ص. 148.

(35) أنظر: أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس 2 .I، مع شرح كتاب الأخلاق لتوماس الاكويني I، درس 2، فقرة 25–31.